Dominique Briquel

Presses de l'Ecole normale supérieure
46, rue d'Ulm
75230 PARIS CEDEX 05
Tél. 01 44 32 20 97

CHRÉTIENS ET HARUSPICES

La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain

En couverture : Urne d'Aule Lecu (détail)
Volterra, Museo Guarnacci

45, rue d'Ulm – 75230 Paris cedex 05
ISBN 2-7288-0232-7

PRÉFACE

Les Étrusques et le christianisme : il peut paraître insolite d'associer ces deux termes. La civilisation étrusque s'épanouit au 1[er] millénaire avant le Christ, et on en situe normalement la fin au plus tard sous le règne d'Auguste : nos dernières inscriptions étrusques remontent à cette époque, et on peut voir dans cette disparition de la langue nationale l'achèvement du processus de romanisation qui avait été entamé dès le III[e] siècle av. J.-C. avec l'achèvement de la conquête romaine dans cette région. C'est dire que lorsque les disciples du Christ répandent la religion nouvelle, à plus forte raison quand l'empire romain devient un empire chrétien, au IV[e] siècle, le monde des anciens Étrusques semble appartenir à un passé révolu.

Mais c'est oublier tout ce qui, de cette vieille civilisation tyrrhénienne, est passé dans le monde romain, a pénétré de l'intérieur cet empire qui estimait s'être étendu aux dimensions de l'univers. En un sens, l'intégration au monde romain a permis à l'antique culture toscane de se diffuser, au moins par certains de ses aspects, beaucoup plus largement que cela n'avait été le cas du temps où existait une Étrurie indépendante. Bien sûr des éléments essentiels, comme la langue, se sont perdus. Mais d'autres ont subsisté, mieux se sont épanouis dans le cadre nouveau offert par l'*imperium Romanum*. C'est vrai en particulier pour ce qui fait l'objet de notre étude : la religion étrusque, et notamment ce qui en faisait l'originalité au sein des religions du monde antique, la science religieuse, dite « discipline étrusque » (*Etrusca disciplina*), dont les dépositaires étaient les haruspices [1]. L'haruspicine a connu une grande vitalité

1. Sur cette question, la référence reste de rigueur à l'ouvrage de C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1906-1909 ; cette somme n'a toujours pas été remplacée.

dans le monde romain de l'Empire, elle y jouait un rôle important, tant sur un plan privé que sur un plan public. À ce titre, elle a eu à réagir devant la montée du christianisme : le contact s'est fait, on ne s'en étonnera pas, sur le mode de l'affrontement. Pour la diffusion de la religion nouvelle, la vieille religion étrusque a été un obstacle qui n'a en rien été négligeable : lorsque le chrétien Arnobe qualifie l'Étrurie de « mère des superstitions » (en VII, 26), c'est qu'effectivement la tradition religieuse étrusque séduisait encore bien de ses contemporains, et que les tenants de ce en quoi il voyait une pure superstition se révélaient des ennemis dangereux.

C'est l'histoire de cette rencontre entre deux univers religieux différents que nous voudrions essayer non d'étudier d'une manière exhaustive, mais d'aborder dans ses grandes lignes dans les pages qui suivent. Nous avons bien conscience du travail qui reste à faire : mais nous voudrions au moins suggérer l'importance et l'intérêt d'un thème de recherche qui n'a, pour ainsi dire, jamais été abordé pour lui-même – si on excepte cependant la très bonne étude de notre collègue espagnol Santiago Montero, *Politica y adivinación en el Bajo Imperio Romano : emperadores y haruspices (193 D.C.-403 D.C.)*, Bruxelles, 1991, à laquelle nous avons fait souvent appel [1].

Une telle absence d'intérêt, ou plutôt tout simplement l'absence de conscience du fait que la question se posait n'est pas vraiment surprenante. La religion étrusque apparaît comme l'affaire des étruscologues. Et ceux-ci se sont toujours penchés en priorité, voire d'une manière exclusive, sur la période où existait un monde étrusque autonome, ou au plus sur le processus de romanisation qui en a marqué la fin. Les prolongements de la civilisation toscane sous l'Empire sont presque toujours restés en dehors du champ de leurs préoccupations [2]. Quant à l'abondante bibliographie sur les débuts

---

1. Il serait injuste de ne pas rappeler que la question a été abordée dans des ouvrages plus généraux qui, parfois, en ont bien dégagé l'importance. Nous voudrions en particulier évoquer les judicieuses remarques de M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milan, 1984, p. ex. p. 134-5.

2. On peut noter que les aspects de survivance politique ont été moins négligés. Le prolongement sous l'Empire de l'organisation fédérale étrusque a été étudié par B. Liou dans son livre *Praetores Etruriae XV populorum*, Bruxelles, 1969, et la place des élites d'origine étrusque dans le monde romain jusque sous l'Empire a été abordée dans des articles de J. Heurgon, « Traditions étrusques dans le monnayage de Trébonien Galle », *SE*, 24, 1955-1956, p. 91-105 = *Scripta varia*, Bruxelles, 1986, p. 383-94, et R. Syme, « Emperors from Etruria », dans *Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983, p. 193-6, et surtout dans la remarquable étude prosopographique de M. Torelli, « Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero », *D Arch*, 3, 1969, p. 285-363.

du christianisme et la fin du paganisme, elle a encore moins été sensible à cet aspect de la question. Elle a insisté, en ce qui concerne le paganisme, sur ce qu'il est convenu d'appeler les religions orientales, sur les aspects liés à la philosophie grecque, aussi, quoique sans doute dans une moindre mesure, sur la façon dont s'était maintenue la religion romaine traditionnelle, sans se rendre compte que le legs étrusque y était important. Cette méconnaissance a été telle que souvent le sens même des mots qui désignent les haruspices, comme *thutès* ou *mantis* en grec, *gnari rerum prodigialium* (experts en prodiges) en latin, a été ignoré, au point de fausser la compréhension de textes importants pour notre étude. Au reste les témoignages ne sont pas nombreux, et on comprend que des savants qui travaillent sur une époque à laquelle il n'existe plus, et depuis longtemps, de civilisation étrusque autonome n'aient guère été portés à s'intéresser à cet aspect.

Nous pensons qu'il n'est pas inutile d'essayer de corriger un peu cet oubli : aussi espérons-nous qu'on pardonnera à l'étruscologue que nous sommes cet empiétement sur un domaine qui n'est pas considéré comme du ressort des spécialistes de sa discipline !

Nous ne l'aurions pas entrepris si nous n'y avions été incité, depuis longtemps, par l'intérêt que nous ressentons pour cette question chez les participants aux séminaires de recherche que nous animons, tant à l'université de Dijon qu'à la IVe section de l'École Pratique des Hautes Études à Paris. Mais c'est avant tout à l'auditoire, chaleureux et attentif, des Semaines universitaires que nous retrouvons régulièrement à Rome, dans le cadre si agréable de Saint Louis des Français, que nous nous sentons redevables de cette étude. Et c'est pourquoi nous voudrions exprimer toute notre gratitude envers Mgr Lefeuvre, Mgr Calimé et le Père O. de la Brosse qui nous ont permis de bénéficier de ce contact si enrichissant, et sans qui ce livre n'aurait pas vu le jour.

CHAPITRE I

LA REVANCHE DES VAINCUS

Le peuple le plus religieux du monde

En 396 av. J.-C., Rome s'empare de Véies. La tradition annalistique affirme que le siège a duré dix ans, donc autant qu'avait duré le siège de Troie par les Grecs. C'est dire que, pour les Romains d'alors, l'événement était considérable, représentait un exploit comparable à celui accompli par l'armée d'Agamemnon, dont l'épopée homérique immortalisait le souvenir. Véies était la première des douze cités de la dodécapole étrusque à tomber au pouvoir des Romains. En 264 av. J.-C., c'était au tour de la dernière, Volsinies. Ainsi un siècle et un tiers avaient suffi pour que la Toscane entière passe sous le contrôle de ses voisins méridionaux. L'Étrurie, qui avait été incontestablement la puissance dominante en Italie centrale au moment où Rome commençait à peine à exister en tant que cité, d'où étaient venus certains des rois qui avaient régné sur l'*Urbs*, perdait toute existence politique autonome. Ses habitants pouvaient certes mettre en avant son antique grandeur : à en croire Pline l'Ancien, on montrait fièrement à Caeré des fresques plus anciennes que Rome elle-même, et le rejeton d'une illustre famille toscane étalait devant Perse un arbre généalogique où il figurait en millième position [1]. Mais ce n'était plus là que le souvenir nostalgique d'un passé révolu.

L'absorption par Rome n'a pas eu que des aspects politiques, ou militaires. La romanisation s'est mise aussitôt en marche, et on constate que les Étrusques n'ont fait aucune difficulté pour s'intégrer

1. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* 35, 18 ; Perse, *Satires,* III, 28.

au monde du vainqueur. La thèse voulant que la Toscane ait cherché à profiter de la situation critique où Rome s'est trouvée au cours de la deuxième guerre punique pour retrouver l'indépendance perdue a séduit certains modernes [1] : elle relève de l'illusion. Dans sa quasi-totalité, la noblesse locale n'a eu de cesse de s'allier à l'aristocratie romaine, de nouer des alliances matrimoniales avec elle, de parvenir au sénat [2]. Signe le plus tangible de l'acceptation totale de la situation créée par la conquête, de l'assimilation voulue par les habitants de la Toscane, la langue nationale tombe en désuétude : du Tibre à l'Arno, vers le dernier quart du Ier siècle av. J.-C., on ne parle plus que le latin [3]. On ne peut assurément plus parler d'une culture étrusque autonome.

Cependant cela ne veut pas dire que l'héritage de l'ancienne civilisation étrusque ait disparu, ou se soit réduit à une évocation mélancolique du passé, sans prise sur le présent. Selon une formule célèbre d'Horace, la Grèce captive a su captiver son farouche vainqueur [4]. On peut, dans une certaine mesure, dire la même chose de l'Étrurie : elle aussi, par-delà la perte de toute indépendance politique, et même par-delà la disparition des traits les plus saillants de sa culture, comme sa langue, a su se donner un rôle dans le nouveau monde que Rome avait fait surgir en Italie, et bientôt dans l'ensemble du bassin méditerranéen. Elle aussi avait su se rendre indispensable au vainqueur, le pénétrer de l'intérieur, et lui apporter des éléments de sa propre civilisation qui lui assuraient une place, originale, dans la nouvelle organisation de la « terre habitée ».

C'est dans le domaine de la religion que les Étrusques ont trouvé leur place. Eux qui auparavant traînaient derrière eux une réputation détestable de pirates, ou au mieux passaient pour des êtres veules et amollis par une vie de luxe et de plaisirs, apparaissent dès lors sous l'étiquette hautement honorable des « plus religieux des hommes », ainsi que les désigne Tite-Live [5]. On forge une étymologie complaisante de leur nom, *Tusci* en latin, qui prétend justifier cette nouvelle image du peuple : *Tusci* serait un nom apparenté au verbe

---

1. Voir A. J. Pfiffig, *Die Ausbreitung des römischen Städtewesens* in *Etrurien und die Frage der Unterwerfung der Etrusker,* Florence, 1966, et surtout « Die Haltung Etruriens im 2. punischen Krieg », *Historia,* 15, 1966, p. 193-210.

2. Voir M. Torelli, « Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero », *D Arch,* 3, 1969, p. 285-363.

3. Voir J. Kaimio, « The Ousting of Etruscan by Latin in Etruria », dans *Studies* in *the Romanization of Etruria,* Rome, 1975, p. 85-246.

4. *Épîtres,* II, 1, 156.

5. En V, 1, 7.

grec *thuein,* qui signifie « sacrifier »[1]. Les Étrusques seraient pour ainsi dire congénitalement liés à cet acte central de la religion antique qu'est le sacrifice.

Les Étrusques, grands spécialistes de la divination

En fait cette religiosité qui apparaît, à époque romaine, comme la caractéristique essentielle du peuple tyrrhénien correspond avant tout à un aspect très particulier de la religion – et que, à la différence des Anciens, nous aurions peut-être du mal à faire rentrer dans le domaine du religieux : la divination, la faculté pour l'homme de prévoir l'avenir.

Les anciens Toscans avaient développé tout un corps de doctrine dans le domaine religieux, ce que les Latins appelaient la « discipline étrusque », *Etrusca disciplina.* Ils lui appliquaient donc un terme, *disciplina,* qui pouvait désigner de véritables sciences, comme les mathématiques. Mais c'était une science sacrée, d'origine surnaturelle : ils racontaient que, jadis, des êtres divins leur en avaient révélé les premiers principes. Pour les gens de Chiusi, c'était une nymphe, Végoia, qui avait joué ce rôle[2]. Mais la légende la plus connue était liée à Tarquinia : dans les environs de cette cité, un paysan qui labourait un champ aurait vu surgir d'un sillon un petit enfant, Tagès, qui se serait mis aussitôt à prophétiser – en dépit de son aspect de nouveau-né[3]. La révélation de Végoia ou de Tagès avait été orale : mais leur enseignement avait été consigné dans des livres sacrés, les *libri* étrusques dont bien des auteurs d'époque romaine nous parlent, et qui apparaissent comme l'outil indispensable des spécialistes de la discipline étrusque[4]. Ceux-ci

---

1. Voir Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines,* I, 30, 3, Festus, 486 L, Servius, commentaire à l'*Enéide,* II, 781, VIII, 479.

2. Végoia est connue par Servius, commentaire à l'*Enéide,* VI, 72, Ammien Marcellin, 17, 10, 2, et surtout le recueil des *Agrimensores* (arpenteurs) qui cite une prophétie qu'elle aurait délivrée à un certain Arruns Veltymnus (p. 350-1 Lachmann). De plus elle apparaît (comme *Lasa Vecu* ou *Vecuvia*) sur deux documents étrusques du IVe siècle av. J.-C., un miroir et une bague en or (voir F.-H. Massa-Pairault, dans le catalogue de l'exposition *Civiltà degli Etruschi,* Florence (Milan), 1985, p. 390-3, et *Lasa Vecu, Lasa Vecuvia, Dialoghi di Archeologia,* 3, 6, 1988, p. 133-143).

3. Les textes principaux sont Cicéron, *De la divination,* II, 50, Ovide, *Métamorphoses,* XV, 552-9, et le long récit du Byzantin Jean le Lydien, *Des prodiges,* pr., 2-3. Les références, nombreuses, sont données dans J. R. Wood, « The Myth of Tages », *Latomus,* 39, 1980, p. 325-44.

4. Voir à ce sujet J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques,* Paris, 1961, p. 277-9.

s'étaient en effet formés, génération après génération, dans l'étude de cette littérature religieuse ; ils s'étaient appliqués à mettre en œuvre les principes de base, exposés par Tagès ou Végoia, et aussi à enrichir la doctrine du fruit de leur expérience et de leurs observations personnelles [1].

Certains de ces livres sacrés traitaient des rites qu'il convenait de suivre dans telle ou telle circonstance. Ainsi Romulus se serait conformé aux instructions des « livres rituels » toscans lorsqu'il avait fondé Rome [2]. Et effectivement on créditait les Étrusques de toutes les cérémonies religieuses. Une fois encore, une étymologie hasardeuse venait appuyer cette réputation des anciens Toscans : on disait que le mot « cérémonies » était issu du nom de Caeré, une des principales métropoles étrusques [3].

Mais le plus important dans cette littérature concernait la divination, c'est-à-dire l'étude des phénomènes où on estimait pouvoir déceler l'intervention du surnaturel, reconnaître des signes envoyés par les dieux, par lesquels ceux-ci donnaient à l'homme des indications sur ce qui le concernait, et notamment sur l'avenir qui l'attendait. Il s'agissait donc de religion : la prévision du futur était subordonnée à cette conception du rapport de l'homme avec les dieux. Cette science divinatoire était exposée dans deux catégories de livres parmi les trois que regroupait l'*Etrusca disciplina* : à côté des « livres rituels », il y avait les « livres de l'haruspicine » et les « livres fulguratoires », qui traitaient spécifiquement de deux formes de divination, celle par l'examen du foie (et des autres entrailles) des animaux offerts en sacrifice, ou hépatoscopie, et celle de l'examen des foudres et des éclairs [4]. Mais les « livres rituels » eux-mêmes n'étaient pas indifférents à ces matières : dans le vaste complexe qu'ils constituaient, il existait des traités « ostentatoires », c'est-à-dire concernant les *ostenta*, les prodiges, les signes, aussi variés que possible, par lesquels les dieux pouvaient faire connaître leur volonté et laisser entrevoir aux hommes l'avenir. C'était là qu'on trouvait le sens d'un prodige dont Virgile se souviendra dans la IVe églogue, celui de la naissance, dans un troupeau, d'un bélier à la toison pourpre ou

1. Ce point est bien précisé par Cicéron, *l.c.* Il explique que la doctrine étrusque ne soit jamais restée un ensemble clos, replié sur lui-même et rebelle à toute innovation.

2. Plutarque, *Vie de Romulus*, 11.

3. Valère Maxime, 1, 1, 10, Paul Festus, 38 L.

4. La distinction des trois catégories de livres est exposée par Cicéron, *De la divination*, I, 72. C'est cette division que suit C. O. Thulin dans son exposé, *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1906-1909.

dorée[1] : c'était un signe des plus favorables, prometteur des plus hautes destinées pour le propriétaire de l'animal.

Ce que les haruspices pouvaient apporter à Rome

Les maîtres de la science religieuse étrusque étaient généralement désignés sous le nom d'« haruspices » – même si ce terme, à strictement parler, ne concernait qu'une de leurs spécialités, l'haruspicine ou divination par examen du foie des victimes. Ils étaient non seulement capables de repérer qu'un phénomène était un signe envoyé par les dieux, mais aussi de l'interpréter, de dégager quelle en était la signification. Or en cela les anciens Toscans se montraient bien supérieurs aux Romains, qui, en matière de signes, en restaient à peu près au premier niveau – celui de la constatation de son existence. Certes Rome possédait un collège spécialisé dans l'observations des signes que les dieux adressaient aux hommes, les augures, dont on faisait remonter l'institution à Romulus, qui aurait le premier exercé cet art lors de la prise d'auspices qui avait marqué la fondation de la cité. Mais leur analyse de phénomènes tels que le vol des oiseaux ou la chute de la foudre restait des plus sommaires : ils se bornaient à observer la position du signe, et, selon qu'il se manifestait à gauche ou à droite, à en tirer la conclusion que les dieux étaient favorables ou non. Et Cicéron, très fier d'appartenir à leur collège, souligne que, à la différence des haruspices, « nous ne sommes pas de ceux qui tirent de leurs observations des prédictions sur l'avenir »[2] – qu'il considère pour sa part comme des charlatans ! Si bien qu'en pratique leur rôle était limité à des occurrences bien précises : déterminer, lors des élections ou du vote d'une loi, ou, à la guerre, avant d'engager une bataille, si les dieux approuvaient ou non la décision prise par les hommes.

Les augures étaient encore plus impuissants devant les manifestations imprévues du surnaturel, les prodiges qui rompaient le cours naturel des choses. Il s'agissait là manifestement de signes par lesquels les dieux adressaient un avertissement à l'homme : mais la science augurale était bien incapable de décrypter le sens de tels

---

1. Voir *Bucoliques*, IV, 43, avec commentaire de Servius et Macrobe, *Saturnales*, III, 7, 2, citant un auteur de traités de discipline étrusque du Ier siècle av. J.-C., Tarquitius Priscus. Les arbres pouvaient donner des signes, et Tarquitius aurait écrit un ouvrage spécialisé sur le sujet : mais c'était le cas aussi par exemple des animaux, ou de phénomènes célestes (comme les comètes) ou terrestres (comme les tremblements de terre).

2. Voir Cicéron, *De la divination*, II, 70.

messages ! Au contraire, les haruspices se faisaient fort de dégager la signification des prodiges. Comme on le voit par exemple dans le discours que Cicéron consacre aux réponses des haruspices, consultés sur un bruit étrange, entendu en 56 dans l'*ager Latiniensis,* à la sortie de Rome, ils déterminaient quel était le dieu qui était intervenu, ce qu'il avait voulu ainsi signifier, et quelle conduite il convenait alors d'adopter. Le classement minutieux de tous les signes possibles et imaginables, la recension précise de tout ce qui avait été consigné par des générations d'haruspices dans la littérature sacrée toscane permettaient d'attribuer une valeur précise au moindre phénomène. Ainsi, pour le prodige de 56, les devins étrusques ne dégagèrent pas moins de cinq causes : une faute rituelle dans le déroulement de jeux publics, la profanation d'un lieu sacré, l'assassinat d'ambassadeurs, la violation de serments, et une faute lors d'un sacrifice. Ce qui permit d'ailleurs à Cicéron, à chaque fois, de désigner son ennemi Clodius comme responsable !

De même, en matière d'observation des entrailles des animaux offerts en sacrifice, les Romains avaient quelque chose qui se rapprochait quelque peu de l'hépatoscopie à la mode étrusque. Après la mise à mort de la bête, ils procédaient à ce qu'ils appelaient *litatio,* c'est-à-dire un examen des organes internes [1]. Mais c'était, là encore, pour en tirer une réponse très simple, de l'ordre du oui ou du non : que les organes fussent bien formés indiquait que les dieux agréaient l'offrande, étaient favorables, qu'ils présentassent un défaut indiquait le contraire. Les haruspices ne se contentaient pas d'un examen aussi superficiel. L'heureuse découverte d'un modèle de foie en bronze dans les environs de Plaisance, en Italie du Nord, nous permet de savoir comment ils procédaient [2] : sur ce modèle théorique, la surface de l'organe est divisée en cases, sur lesquelles est inscrit le nom d'une (ou de plusieurs) divinité(s). Si l'observation à laquelle se livrait l'haruspice décelait la moindre anomalie à l'emplacement de telle ou telle case du schéma théorique livré par ce foie de bronze, il en concluait que c'était le (ou les) dieu(x) correspondant(s) qui adressai(en)t ainsi un signe, dont les livres permettaient de déterminer la signification exacte.

1. La question a été bien étudiée par R. Schilling, À propos des *exta* : « l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine », *Mélanges A. Grenier,* Bruxelles, 1962, p. 1371-87.

2. L'étude de ce document capital a été renouvelée (avec des lectures améliorées) par A. Maggiani, « Qualche osservazione sul fegato di Piacenza », *SE,* 50, 1982, p. 53-88.

Nous avons sans doute du mal aujourd'hui à comprendre l'importance que revêtaient, aux yeux des Anciens, ces questions de signes. Et nous serions bien éloignés de l'idée que des phénomènes comme la foudre, ou la naissance d'hermaphrodites [1], puissent avoir une signification religieuse ! Déjà dans l'Antiquité au reste, des esprits froids considéraient de tels faits d'un point de vue purement rationaliste, se refusaient à croire que les dieux pussent se mêler d'affaires aussi indignes de leur grandeur. Sénèque se faisait l'écho de l'opposition entre ceux qui analysaient la foudre en termes purement scientifiques et les spécialistes de la science religieuse toscane, qui, sans nécessairement refuser une explication physique, estimaient que c'était au départ la volonté des dieux qui avait provoqué le processus aboutissant à l'émission d'éclairs : c'était, selon les haruspices, la divinité qui avait voulu que la collision de nuages, par laquelle la science grecque expliquait la foudre, eût lieu et produisît l'éclair [2]. Fidèles en cela à une mentalité très ancienne, les devins tyrrhéniens se plaçaient dans la perspective d'un monde directement régi par les dieux, et où en particulier l'action de l'homme ne pouvait aboutir à aucun résultat sans le concours de ceux-ci.

L'idéal de la « paix des dieux »

Une telle conception était sous-jacente à la religion antique en général, et notamment à celle d'une cité comme Rome. Le culte public avait pour but de préserver ce qu'on appelait la « paix des dieux », *pax deorum*, de faire en sorte que les dieux, satisfaits du comportement des hommes et principalement du fait que ceux-ci leur rendaient les honneurs qui leur étaient dus conformément au rituel ancestral, favorisent les entreprises de la cité et ne lui suscitent aucune des difficultés – telles que désastres militaires, famines, épidémies – qui auraient immanquablement dénoté leur mécontentement et leur colère [3].

Le moindre manquement de l'homme à ses devoirs, la moindre entorse au rituel fixé par la tradition qui codifiait les rapports entre

---

1. C'était là un exemple classique de prodige, qui attirait l'attention des haruspices ; sur la question, on se reportera à la liste des interventions des haruspices donnée par B. Mac Bain, *Prodigy and Expiation, a Study* in *Religion and Politics* in *Republican Rome*, Bruxelles, 1982.

2. Voir Sénèque, *Questions naturelles*, II, 32.

3. Sur ce que la religion représentait dans les conceptions romaines anciennes, on pourra se reporter aux analyses classiques de J. Bayet, *La religion romaine, histoire politique et psychologique*, Paris, 1956 ; on verra également maintenant les remarques de J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985.

la cité et ses dieux, ou encore la moindre décision qui risquait de leur déplaire – fût-ce en des domaines pour nous parfaitement profanes comme le vote d'une loi ou des élections de magistrats – était susceptible d'avoir des conséquences catastrophiques. Corrélativement, tout malheur était interprété comme provenant d'une manifestation hostile des dieux, provoquée sans doute par quelque faute commise par les hommes. Ceux-ci pouvaient au reste ne pas en avoir conscience. Il suffisait par exemple d'un détail de rituel oublié, en toute bonne foi, pour que la colère des dieux se déchaînât !

Cet équilibre entre les dieux et les hommes conditionnait tout. Il était donc essentiel de savoir si les dieux étaient d'accord avec ce que les hommes entreprenaient. La communication entre les deux était indispensable à la bonne marche de la cité – comme d'ailleurs à la réussite de l'action des individus sur un plan privé. On comprend que les Anciens aient été ainsi en quelque sorte à l'affût des signes que la divinité pouvait leur adresser.

Dans le cadre de la religion romaine traditionnelle, il était facile de s'assurer que les dieux donnaient leur accord dans des cas précis, clairement définis, comme ceux dont avaient à s'occuper les augures. Mais c'étaient là des occasions somme toute exceptionnelles ; la même interrogation planait sur tout le champ de l'activité humaine, conditionnait son succès. Et pour cela les hommes en étaient réduits à attendre que les dieux veuillent bien se manifester, envoient de ces signes par lesquels ils exprimaient leur volonté et leurs désirs. Mais leur interprétation était du ressort des haruspices de tradition étrusque, non des augures de tradition romaine.

Qui plus est, les haruspices se disaient capables de provoquer la réponse des dieux. Il suffisait d'organiser un sacrifice, à la suite duquel les devins toscans tiraient les réponses souhaitées de l'examen des entrailles de la victime. Il s'agissait alors d'un sacrifice appelé « consultatoire », c'est-à-dire destiné à consulter les dieux [1]. En réponse à l'offrande qui leur était faite, les dieux délivraient le message qu'on leur demandait. Ils le faisaient par le truchement du foie et des autres organes de la bête : ceux-ci portaient les indications qu'on avait sollicitées, des signes que la science étrusque était capable de déchiffrer.

La discipline étrusque, science du destin

La religion étrusque possédait donc déjà une supériorité on pourrait dire d'ordre technique sur la religion romaine traditionnelle.

1. Sur cette expression, Servius, commentaire à l'*Enéide*, IV, 56, et Macrobe, *Saturnales*, III, 5, 1.

Grâce aux règles fixées dans les recueils de la discipline étrusque, les haruspices se révélaient infiniment mieux capables d'interpréter les signes envoyés par les dieux que, par exemple, les augures de la tradition nationale romaine. Mais cette supériorité toscane se manifestait sur un plan plus global : elle proposait des vues eschatologiques, une sorte de cosmologie voire une théologie sans commune mesure avec les idées héritées du fonds latin. Sans doute les Romains étaient-ils convaincus que leur cité, forte des auspices accordés à Romulus lors de l'inauguration initiale, était assurée de la promesse d'un destin exceptionnel. Sans doute bien des ambitieux de la fin de la République ont-ils estimé qu'ils bénéficiaient personnellement des faveurs de la Fortune. Mais ces convictions ne se fondaient pas sur une conception précise du sens de l'histoire, du destin.

Les Étrusques, en revanche, offraient une doctrine élaborée. Ils ne s'étaient pas bornés à observer et à interpréter les signes divers par lesquels les dieux faisaient sentir leur présence agissante dans le monde. Ils estimaient avoir dégagé les principes mêmes de cette action divine. Ou plutôt, selon la tradition nationale qui posait des êtres surnaturels à l'origine de leurs connaissances en matière religieuse, ils estimaient que les dieux eux-mêmes les leur avaient révélés, par la bouche de Tagès ou de Végoia. Le sens de la marche du monde faisait l'objet d'une classe spécifique de livres de l'ensemble des « livres rituels » : les « livres fatals », c'est-à-dire les « livres du destin » [1]. En vertu de cette révélation dont les dieux les avaient gratifiés, ils estimaient savoir qu'une durée de vie déterminée avait été attribuée à chaque cité ou nation, et de même à chaque individu. Pour les peuples, elle était comptée en siècles – selon une conception d'ailleurs « naturelle » des siècles, qui, au lieu de leur attribuer à chaque fois une durée égale de cent ans, leur conférait une durée variable, correspondant à la longueur de la vie de celui des individus qui, à chaque génération, avait vécu le plus longtemps [2]. De cette manière, on croyait que le peuple étrusque avait une destinée de dix siècles, mais avec des siècles, parfois, de 123 ou de 119 ans. Rome, de son côté, avait droit à une durée de vie de 1 200 ans : c'est de cette façon que l'augure Vettius, au Ier siècle av. J.-C., très

1. Mention de ces livres dans Varron, cité par Censorinus, *Sur la célébration des anniversaires*, 14, Tite-Live, 5, 15, 11 ; cf. aussi Cicéron, *De la divination*, I, 100.

2. Exposé de cette théorie dans Censorinus, *Sur la célébration des anniversaires*, 17, se fondant sur Varron qui a lui-même consulté une source toscane, les « *Histoires étrusques* ».

certainement influencé par les conceptions étrusques, interprétait le signe des douze vautours qui s'étaient montrés à Romulus [1]. Quant aux individus, l'existence qui leur était allouée était en principe de dix hebdomades d'années – soit 70 ans. Bien sûr, il pouvait se produire que les hommes vivent au-delà de ce terme jugé normal ! À en croire son épitaphe, un Étrusque du nom de Larth Felsnas, mort à Tarquinia au cours du IIe siècle av. J.-C., aurait ainsi vécu jusqu'à 106 ans... On estimait alors qu'ils pouvaient vivre pendant deux nouvelles hebdomades – arrivant donc ainsi à douze semaines d'années, c'est-à-dire 84 ans : mais les dieux restaient sourds à leurs prières. Et s'ils survivaient encore après 84 ans, ils étaient considérés comme sortis d'eux-mêmes, en somme comme des morts en sursis... [2]

De telles idées auraient pu aboutir à un fatalisme écrasant, où l'homme n'aurait eu qu'à se soumettre passivement à un destin qui le dépassait [3]. Et on a souvent insisté sur le poids obsédant qu'aurait eu le destin dans les conceptions étrusques. On a souligné la présence insistante des démons de la mort sur de nombreuses productions de l'art toscan, au moins pour la période récente : ainsi des figures de démons féminins ailés assistent au duel fratricide d'Étéocle et Polynice sur les urnes funéraires que les ateliers de Chiusi produisaient en série aux IIe-Ier siècle av. J.-C., et un personnage de ce type, en même temps qu'un Charon au nez crochu et tenant un énorme maillet, se tient derrière Achille en train de sacrifier les prisonniers troyens sur une célèbre peinture de la tombe François de Vulci, vers le début du dernier tiers du IVe siècle av. J.-C.

En réalité l'individu gardait une certaine latitude par rapport à ce destin, ce *fatum*. Certains avertissements donnés par les dieux – par exemple à travers les foudres – ne valaient que pour un temps limité. Ils ne valaient alors que pour dix ans dans le cas d'un individu, trente dans celui d'une communauté [4]. Et même dans le cas d'arrêts absolus du destin, l'homme gardait le pouvoir de retarder l'échéance, en priant Tin, le Jupiter toscan, dieu suprême du panthéon, et les destins [5].

De telles vues impliquent que le cours des choses n'était pas régi selon le bon plaisir des dieux. Même le plus puissant d'entre

1. Censorinus, 17, toujours d'après Varron.

2. Censorinus, 14, citant encore Varron.

3. Voir R. Bloch, « Liberté et détermination dans la divination étrusque », *Studi in onore di L. Banti*, Rome, 1963, p. 63-75.

4. Sénèque, *Questions naturelles*, II, 48.

5. Servius, commentaire à l'*Enéide*, VIII, 398.

eux, Tin, devait se référer à des divinités supérieures, les mystérieux maîtres des destins. Les Étrusques avaient élaboré à ce sujet une doctrine compliquée, estimant que leur Jupiter avait à sa disposition trois sortes de foudres (ou *manubiae*), de puissance et d'importance croissantes quant aux modifications qu'elles provoquaient dans l'ordre du monde. S'il disposait personnellement de la première catégorie, qui ne servait qu'à donner des avertissements aux hommes, il ne pouvait déjà user de la deuxième, qui était capable de causer du mal, qu'avec l'avis d'un conseil de douze dieux, les *dei consentes* ; quant à la troisième, qui bouleversait complètement l'état des êtres et des choses, son emploi était soumis à l'accord de divinités effrayantes et mystérieuses, dont on ne connaissait ni le nombre, ni le sexe, les « dieux supérieurs » ou « cachés » [1].

Les idées des Étrusques sur l'au-delà

Cette mythologie peut nous sembler absurde. Elle montre du moins que les Étrusques avaient réfléchi sur la liberté de l'homme et ses limites, sur la marche du monde où ils vivaient, sur une divinité qui le régirait – et dont la conception allait bien au-delà des représentations de la mythologie traditionnelle. Or la religion romaine, dans son fonds national, n'offrait rien d'équivalent. Et il en allait de même sur un autre point – que nous aurons à développer en détail car il a pris une importance particulière à l'époque que nous étudions dans ce livre [2] : les Étrusques avaient également élaboré des idées précises sur l'au-delà. Là où les Latins n'avaient que des représentations aussi vagues, et aussi peu rassurantes, que celles de Lares, Lémures, ou imaginaient un enfer, l'Orcus, qui n'était guère qu'un nom, les anciens Toscans pouvaient proposer leurs « livres de l'Achéron », une catégorie spécifique au sein des « livres rituels », qui ouvraient des perspectives sur le destin de l'homme *post mortem*, et sur le moyen de lui assurer la forme d'existence dans l'au-delà la plus agréable possible [3].

L'haruspicine au service du conquérant

Il n'est pas étonnant dès lors que les Romains aient eu recours aux haruspices, que ceux-ci aient passé, à leurs yeux, pour des

1. Toute cette doctrine est exposée par Sénèque, *Questions naturelles*, II, 41.
2. Voir *infra*, p. 128-32.
3. Ces livres de l'Achéron sont évoqués par Servius, *ibid.*, et Arnobe, II, 62.

maîtres incontestés en matière de religion. Leur récit des origines entérinait en quelque sorte cette reconnaissance d'une supériorité des spécialistes tyrrhéniens sur leur propre fonds national : Romulus, pourtant premier augure, avait fait appel aux lumières des maîtres des rites toscans pour savoir selon quelles règles, agréées par les dieux, il devait procéder à la fondation de sa ville [1]. Et, en pleine guerre contre Véies, c'est encore par la bouche d'un haruspice véien – donc d'un ennemi – que Rome apprend le sens du prodige qui vient de survenir – l'éruption des eaux du mont Albain – et le moyen de le faire tourner à son avantage dans la lutte qui l'oppose à la cité toscane : un stratagème opportun permet aux Romains de capturer ce maître étrusque de la divination, et de profiter de sa science [2].

C'est pourquoi, dès que Rome eut étendu sa domination sur tout le territoire de sa voisine du nord, elle songea à mettre à son service les capacités des spécialistes de la science religieuse étrusque. Elle organisa à cet effet un collège qui permettait de répondre aux questions qui pouvaient se poser en matière de prodiges ou de rites. Ce fut l'« ordre des soixante haruspices », que le sénat de Rome créa à une date que nos sources principales – Cicéron et Valère Maxime – ne précisent pas, mais qui se situe sans doute dans le courant du IIe siècle av. J.-C. [3]. Le siège en était à Rome : il fallait qu'il fût à même de répondre aux demandes formulées par le sénat. Mais le recrutement était – au moins au départ – exclusivement tyrrhénien. Le collège ne regroupait en effet que des fils de nobles familles toscanes, choisis dans les douze cités de la fédération étrusque.

Ces cités étaient très fières de fournir ainsi à l'*Urbs* les spécialistes dont elle avait besoin : comme l'a montré une série d'inscriptions retrouvées sur le forum de Tarquinia, cette ville proclamait orgueilleusement que certains de ses fils avaient été promus à l'honneur insigne de faire partie de cet ordre.

Il s'agissait de rejetons de puissantes *gentes* de l'aristocratie locale. Là encore, Rome avait su tirer parti, pour ses besoins propres, de ce qui se pratiquait dans l'Étrurie du temps de l'indépendance. Les haruspices – du moins ceux qui avaient un caractère officiel,

1. Voir Plutarque, *Vie de Romulus*, 11, 1.

2. Voir Tite-Live, 5, 15.

3. Pour toute cette question, on se reportera à M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Florence, 1975, p. 105-35. Les témoignages essentiels sur la formation de l'ordre sont ceux de Cicéron, *De la divination*, I, 92, et Valère Maxime, 1, 1, 1.

jouaient un rôle au service de l'État – appartenaient aux plus grandes familles, et le savoir sur lequel se fondait leur art était entre les mains de la couche supérieure de la population, ces « princes », *principes,* voire « maîtres », *domini,* dont nous parlent les textes latins.

Les livres sacrés apparaissaient en effet comme un patrimoine qu'on se transmettait de génération en génération au sein des lignages aristocratiques. Le père avait coutume de former le fils aux secrets de la science religieuse toscane : Caecina, l'ami de Cicéron, qui appartenait à une illustre *gens* de Volterra, devait ainsi ses compétences en la matière aux leçons qu'il avait reçues de son père, ainsi que le lui rappelle l'orateur [1]. Et ces « livres étrusques » sont parfois représentés dans les riches tombeaux que les nobles tyrrhéniens se faisaient édifier. On relèvera en particulier le cas d'une urne cinéraire de Chiusi, aujourd'hui, au musée de Berlin, sur laquelle F. Roncalli a su reconnaître la figuration d'un « livre de lin », antique support d'écriture maintenu par tradition pour cette littérature sacrée : le fait qu'il soit surmonté d'un bonnet d'haruspice prouve qu'il s'agit d'un ouvrage à contenu religieux [2].

La science religieuse étrusque intégrée au fonctionnement de l'État romain

Par là l'aristocratie toscane a pu se ménager un rôle spécifique, qui n'avait rien de négligeable, dans le fonctionnement de l'État romain [3]. Certes les soixante haruspices n'avaient qu'une fonction de conseillers. Leur intervention, le plus souvent, se limitait à expliciter le sens d'un prodige ; ils pouvaient, au plus, suggérer des mesures dont l'application relevait des organes officiels de la *res publica* romaine. Et l'ordre n'agissait pas, bien sûr, de sa propre initiative. C'était le sénat qui décidait de lui soumettre tel ou tel prodige. Il était d'ailleurs, dans cette fonction, contrôlé par les pontifes. Il n'en reste pas moins que cette création d'un collège religieux, formé au départ exclusivement par des non-Romains – nous sommes en effet alors bien avant la guerre sociale et la concession du droit de cité à tous les Italiens –, qui plus est d'anciens ennemis, contre lesquels

1. Dans *Correspondance,* 6, 6, 3.

2. Voir « Osservazioni sui libri lintei etruschi », *RPAA,* 51-52, 1978-1980, p. 3-21, « *Carbasinis voluminibus implicati libri,* osservazioni sul *liber linteus* di Zagabria », *JDAI,* 95, 1980, p. 227-64.

3. Sur le fonctionnement du collège, on pourra se reporter à B. Mac Bain, *op. cit.* p. 15, n. 1.

les Romains avaient dû soutenir des luttes longues et dures, était un fait exceptionnel. C'est le seul cas où est ainsi né un corps officiel, jouant un rôle reconnu dans le fonctionnement de la cité, qui ait été formé d'étrangers. Rome s'en remettait, dans un domaine aussi important que celui de ses rapports avec les dieux, à des non-citoyens, à d'anciens adversaires : le fait pouvait sembler choquant, et il n'a pas manqué de provoquer des réactions négatives de la part de certains traditionalistes romains.

C'est vraisemblablement en effet à ces circonstances qu'il convient de faire remonter, avec B. Mac Bain [1], une série d'anecdotes qui narrent les méfaits d'haruspices perfides. Ainsi, racontait-on, la foudre avait un jour frappé une statue d'Horatius Coclès qui se dressait sur le forum : c'était un prodige fulguratoire, du ressort donc des haruspices et de leurs « livres des foudres ». Mais, au lieu de révéler qu'il convenait de la placer en une position élevée, les haruspices, consultés, auraient conseillé de faire le contraire : ils voulaient ainsi sciemment provoquer la colère des dieux contre Rome [2].

On racontait aussi que les devins étrusques avaient recommandé aux Véiens de garder chez eux le quadrige de terre cuite que les Romains leur avaient commandé pour orner le faîte du temple de Jupiter Capitolin : sa croissance soudaine était un signe qui annonçait la grandeur de la cité dans laquelle ce groupe s'élèverait. En le gardant pour eux, les Étrusques de Véies auraient privé Rome du bénéfice de ce signe divin. [3]

Dernière anecdote de ce type, celle qui concerne le prodige de la tête d'homme découverte lors du creusement des fondations de ce même temple du Capitole. Les haruspices auraient en vain essayé de faire dire aux envoyés du sénat, venus les interroger à ce sujet, que cette tête avait été découverte non à Rome, mais sur le sol étrusque : ils avaient compris que cela présageait que Rome serait bientôt la tête du monde, et voulaient ainsi détourner sur leur patrie le bénéfice de ce signe divin [4].

Ces histoires témoignent d'une évidente inspiration antiétrusque. Mais, en même temps, elles reconnaissent que seuls les devins

1. Voir *op. cit. supra*, p. 15, n. 1, p. 53-6.

2. Voir Aulu-Gelle, 4, 41.

3. Voir Pline l'Ancien, 8, 161, Solin, 45, 15, Plutarque, *Vie de Publicola*, 13, 1-5, Festus, 340 L.

4. Voir Denys d'Halicarnasse, IV, 59-61, Pline l'Ancien, *ibid.*, Servius, Commentaire à l'*Enéide*, VII, 345, Zonaras, VII, 11, 38.

étrusques sont capables d'expliquer le sens de prodiges comme ceux-là. Dans ces récits, les Romains font appel aux spécialistes toscans : il n'y a pas pour eux d'alternative. Ils mettent certes en relief le risque qu'il y a pour la cité à recourir à d'anciens ennemis. Ils traduisent visiblement les réticences des Romains de souche, ou du moins de certains d'entre eux, devant la décision prise par le sénat de s'en remettre, en de telles matières, aux haruspices tyrrhéniens. Mais, toutes méchantes qu'elles soient, ces anecdotes sont l'illustration de la position d'infériorité où Rome se trouvait par rapport à l'Étrurie pour ce qui touchait à la divination.

En tout cas les responsables de la *res publica* n'ont pas été arrêtés par de telles réticences. Ils ont estimé que l'art des haruspices était nécessaire à la bonne marche de l'*Urbs*. Ils ont fait une place à la discipline étrusque et à ses représentants dans l'organisation religieuse de la cité.

Succès de l'haruspicine dans le domaine privé

À cette importance reconnue officiellement à la science sacrée toscane faisait pendant son succès privé. La capacité qu'avaient les haruspices de tirer des indications sur l'avenir à partir des signes qui étaient susceptibles d'échoir à tout homme, ou de procéder à des sacrifices consultatoires pour dévoiler cet avenir, leur attirait une clientèle nombreuse. Nous sommes évidemment moins bien renseignés sur cet autre volet de l'haruspicine dans le monde romain ; mais nous le saisissons au moins, dans les derniers siècles de la République, par les sarcasmes que cela lui valait de la part des sceptiques.

Pour Caton, les haruspices faisaient partie des innovations pernicieuses dont les Romains devaient se garder : Cicéron répétait son mot fameux qu'un haruspice ne pouvait en voir un autre sans éclater de rire [1]. Et, dans les conseils qu'il donne pour la bonne gestion d'un domaine agricole, il rappelle qu'il faut interdire à son intendant de consulter les haruspices – au même titre que les devins de passage ou les mages de tradition chaldéenne [2]. Cela prouve *a contrario* qu'il n'était pas rare d'en rencontrer qui sillonnaient la campagne !

Ils devaient être encore plus fréquents à la ville : dans le tableau satirique qu'il dresse des catégories de gens qu'on peut rencontrer

1. Cicéron, *De la divination*, II, 51.
2. Caton, *Traité d'agriculture*, 5, 4.

dans les différents quartiers de Rome, Plaute évoque les haruspices du Vélabre [1]. Leur succès a également excité la verve comique de l'auteur d'atellanes Pomponius, à l'époque de Sylla, et l'indignation philosophique de Lucrèce, dont les convictions épicuriennes, éloignant les dieux des affaires humaines, interprétaient un phénomène comme celui de la foudre tout autrement que les devins étrusques, acharnés à y rechercher, à l'aide de leurs livres, « des indications sur les secrets desseins des dieux » [2].

Cicéron est tout aussi sceptique à leur égard. Si, par opportunisme politique, il fait grand cas de leurs réponses de 56 pour attaquer Clodius [3], et si, par traditionalisme, il leur fait une place dans la législation idéale de son traité *Des lois* [4], il ne ménage pas son ironie à l'encontre des « haruspices de carrefour ». Ceux-ci sont fustigés au sein d'une copieuse liste d'exploiteurs de la crédulité publique, avec les augures marses, les astrologues, les tireurs de sorts isiaques, les interprètes des songes, en une énumération méprisante dont sauront se servir les polémistes chrétiens [5]. Convaincu sur ce point par les idées de l'Académie, comme il l'expose dans le dialogue *De la divination,* l'orateur n'accorde aucune créance aux méthodes de la science étrusque, et les met sur le même plan que des formes de divination qui ne jouissent d'aucune reconnaissance officielle à Rome, et qui s'apparenteraient plutôt à ce qu'est chez nous l'art des diseuses de bonne aventure. Mais cette position négative est celle d'un esprit cultivé, nourri de philosophie grecque : on ne peut penser qu'elle ait été extrêmement répandue.

D'ailleurs le mépris de ces détracteurs ne doit pas faire croire que seules les couches populaires, à la ville et à la campagne, avaient recours aux consultations – dûment rémunérées – des spécialistes de la science religieuse étrusque. Tite-Live le montre, de nombreux généraux se faisaient accompagner dans leurs campagnes par leur

1. Voir *Curculio* (le Charançon), v. 483. Plaute évoque aussi une femme haruspice (*haruspica*) parmi les charlatans à qui les femmes donnent de l'argent dans le *Miles gloriosus* (le soldat fanfaron), v. 692.

2. Voir respectivement le titre de la comédie *Aruspex vel Pexor rusticus,* cité par le grammairien Nonius, 516 M, et *De la nature,* VI, 382-3.

3. C'est le sujet du discours *Sur les réponses des haruspices.*

4. *Des lois,* II, 21 : « Que l'on défère les prodiges aux haruspices étrusques, si le sénat en décide ainsi ». Sur la position de Cicéron, on se reportera à la bonne étude de F. Guillaumont, *Philosophe et augure, recherches sur la théorie cicéronienne de la divination,* Bruxelles, 1984.

5. *De la divination,* I, 132 ; cf. *De la nature des dieux,* I, 55. Sur la position des auteurs chrétiens, voir *infra*, p. 75-94.

haruspice : Fabius en 215 et 209, T. Sempronius Gracchus en 212, Marcellus en 208 [1]. Le scepticisme religieux de bien des grands ambitieux de la fin des temps républicains pouvait même faire bon ménage – comme souvent – avec la superstition, et nombre d'entre eux consultaient les haruspices. Celui de Sylla, Postumius, fut célèbre, et encore plus celui de César, Spurinna [2] : on sait que, si le dictateur avait tenu compte de ses avertissements, les ides de mars se seraient passées tout autrement ! Il est à noter que Spurinna est un représentant de la grande famille de Tarquinia qui allait, au siècle suivant, élever sur le forum de la cité des inscriptions célébrant les hauts faits de certains de ses membres qui avaient présidé aux destinées de la ville au temps de l'indépendance [3] : ces haruspices privés ne sont pas nécessairement des personnages de basse extraction.

Parallèlement, c'est à cette époque que des auteurs entreprennent d'exposer, en latin, les principes de la science religieuse toscane et de les rendre ainsi accessibles au public romain. Ils inaugurent ainsi le genre des traités *De Etrusca disciplina,* qui allait se poursuivre pendant des siècles. Il convient de citer avant tout Tarquitius Priscus et Caecina : là encore ce sont de hauts personnages, appartenant à de grandes familles étrusques, l'une de Caeré et l'autre de Volterra [4]. L'influence durable de leur œuvre se marque dans le fait que, au IVe siècle encore, narrant l'expédition de Julien contre la Perse, Ammien Marcellin évoque les « livres de Tarquitius » (*Tarquitiani libri*), et que Caecina est une source essentielle pour les *Questions naturelles* de Sénèque et l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien dans les parties où ces auteurs traitent de questions intéressant la science étrusque – comme le problème des foudres [5].

Au total, dès la fin de la République, en dehors de son importance officielle, dans le cadre de la religion publique, l'haruspicine est une des formes de divination les plus en vogue auprès du public romain. Cela implique dans le détail une grande diversité de situations : des représentants de la plus vieille aristocratie toscane,

---

1. Voir respectivement 23, 26, 10, 27, 16, 15 ; 25, 16, 3 ; 27, 26, 14.

2. Voir respectivement Cicéron, *De la divination,* I, 72, Plutarque, *Vie de Sylla,* 9, 6, Augustin, *Cité de Dieu,* 2, 24, et Cicéron, *De la divination,* I, 119, Valère Maxime, 8, 11, 2, Suétone, *Vie de César,* 81. Sur César et les haruspices, E. Rawson, Caesar, « Etruria and the *disciplina Etrusca* », *JRS,* 68, 1978, p. 132-152.

3. Voir M. Torelli, *op. cit.,* p. 20, n. 3.

4. Cf. M. Torelli, art. cit., p. 10, n. 2.

5. Voir respectivement Ammien Marcellin, 25, 2, 7 ; Sénèque, II, 31-49, et Pline l'Ancien, II, 137-148.

comme Spurinna, Tarquitius Priscus ou Caecina, ont bien évidemment une position sociale tout autre que les pauvres hères courant la campagne ou attendant le client au carrefour que nous font connaître Caton ou Cicéron.

La situation ne changera pas sous l'Empire : le fondateur en était lui-même particulièrement sensible aux prodiges, comme le souligne Suétone [1]. Lorsque le christianisme commencera à se répandre, les haruspices représenteront une corporation nombreuse et influente, avec laquelle il faudra compter. Mais la place des devins étrusques dans la société romaine de l'Empire mérite d'être étudiée à part : elle fera l'objet de notre chapitre suivant.

1. Suétone, *Vie d'Auguste*, 90, 92.

CHAPITRE II

UNE POSITION BIEN ÉTABLIE DANS L'EMPIRE

L'ordre des soixante haruspices

Pour la période impériale, nous pouvons nous faire une idée assez précise de ce que représentait l'haruspicine, de son importance et de la personnalité de ceux qui en faisaient profession grâce à une documentation épigraphique relativement abondante. Et c'est elle, plus que les données littéraires qui sont forcément amenées à privilégier certaines personnalités de premier plan et à mettre en relief les aspects officiels de cet art, qui permet de saisir, concrètement, la science religieuse toscane dans sa réalité diverse.

Il existait déjà, bien sûr, l'ordre officiel des soixante haruspices : hérité des temps républicains et réorganisé par l'empereur Claude en 47 [1], il a continué à représenter une sorte d'aristocratie des spécialistes de la science sacrée étrusque, dont les liens avec l'empereur étaient étroits. Les inscriptions nous font connaître certains de ses représentants, qui sont fiers de préciser qu'ils ne sont pas des haruspices du tout venant, mais de ceux de l'ordre des soixante [2].

Mieux que les quelques textes, très brefs dont nous disposons, les données épigraphiques nous permettent de cerner les contours de l'institution. On constate ainsi que le recrutement, spécifiquement étrusque au début, s'élargit bientôt, et que l'ordre accueille en son

---

1. Voir Tacite, *Annales*, 15, 1-3 ; nous aurons à revenir sur cette question plus loin, p. 101-4.

2. Outre les pages consacrées à la question dans C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1909, IV, p. 150-1, très utile présentation des données dans M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Florence, 1975, p. 122-4.

sein des individus qui ne devaient plus avoir aucune attache familiale avec le pays de Tagès. On rencontre, dans la première moitié du Ier siècle ap. J.-C., un L. Caesennius Sospitianus (*CIL*, VI, 2162). Il est mort à Rome, d'où provient son épitaphe. Mais il appartenait à une noble famille de Tarquinia, dont un représentant – un Caesennius Sospes – a fourni un gouverneur de Galatie en 111/2 ; deux autres – des *Caesennii Paeti* cette fois – ont reçu les honneurs du consulat, ordinaire en 61 et suffect en 71. À la même époque, L. Sevius Clemens, dont le nom figure sur un cippe découvert à Tarquinia (*CIL*, XI, 3382), est un autre exemple de ces membres de la vieille noblesse toscane : il est resté très attaché à sa ville de Tarquinia, où il a exercé diverses charges municipales (il a été *curator arcae*, c'est-à-dire chargé des finances ; il a été édile, puis *quattuorvir jure dicundo*, c'est-à-dire un des magistrats suprêmes annuels). L. Vinulleius Lucullus, connu par un cippe de la via Salaria à Rome (*CIL*, VI, 32439), de la fin du Ier siècle, était également un Étrusque d'origine : sa famille était issue de Volsinies. Une ascendance tyrrhénienne est aussi envisageable dans le cas de L. Fonteius Flavianus (*CIL*, VI, 2161, inscription de Rome du IIe-IIIe siècle) – sans aucune certitude il est vrai : il est tentant d'en faire un descendant d'un auteur de livres d'*Etrusca disciplina*, probablement d'origine toscane, dont S. Weinstock a essayé de cerner la physionomie, Fonteius Capito ; le savant anglais a proposé, avec de bons arguments, de reconnaître en lui un des compagnons d'Antoine [1].

De même le plus célèbre de ces haruspices officiels [2] pour lesquels nous avons des témoignages épigraphiques, l'haruspice de Galba C. Umbricius Melior, à qui, en tant que patron de Tarente, cette cité a dédié une inscription (*AE*, 1930, n° 52), qui est aussi connu par la tradition littéraire et sur lequel nous aurons à revenir, devait être originaire de Fiesole, où un de ses parents, Q. Umbricius Proculus fut « juge des cinq décuries ».

Aux Étrusques, on peut adjoindre un voisin d'Ombrie : une inscription mutilée d'Interamna du début de l'Empire (*CIL*, XI, 4194) célébrait un haruspice de l'ordre, qui fut tribun militaire et exerça la charge de *quattuorvir* dans sa cité, mais dont le nom a disparu. Les liens religieux ont toujours été très forts entre Ombrie et Étrurie : à la fin de l'Empire, le décret d'Hispellum, rendu par Constantin

1. Voir « Fonteius Capito and the *libri Tagetici* », *PBSR*, 18, 1950, p. 44-49.

2. Il est vrai que dans son cas l'appartenance à l'ordre des soixante haruspices n'est pas expressément précisée ; l'inscription de Tarente le présente comme « haruspice des Césars ».

à la demande des Ombriens désireux d'être dispensés de devoir se rendre à Volsinies pour participer aux jeux célébrés en commun avec les représentants des cités étrusques, en est la meilleure illustration [1].

Mais on rencontre aussi, au moins à partir du IIe siècle, des membres de l'ordre dont rien n'autorise à penser qu'ils aient été d'origine étrusque. C'est le cas de T. Flavius Clodianus (*CIL*, XIV, 164, Ostie, IIe siècle), Cn. Julius Picens [2] (*CIL*, VI, 2166, Rome, IIe-IIIe siècle), Stertinius Maximus Eutyches (*ILS*, 8833, inscription grecque d'Éphèse, IIIe siècle). Quant à M. Oppius Placidius (*CIL*, XIII, 1821, IIe-IIIe siècle), le fait que la ville de Lyon, d'où provient son épitaphe, lui offrit son monument funéraire, a induit à penser que c'était un fils de la grande cité des Gaules. Et les deux frères Manlius Valerius Saturninus et Manlius Valerius Bassus, connus par leurs deux épitaphes jumelles, remontant au IIIe siècle (inscriptions de Rome *CIL*, VI, 2164 et 2165), devaient être des Africains : ces personnages qui, après avoir été tous deux tribuns de la troisième légion Cyrénaïque, furent tous deux également chefs de l'ordre, appartenaient à la tribu Quirina, ce qui confirme leur origine africaine.

Ils sont qualifiés d'*haruspex maximus*. L'épigraphie révèle en effet l'existence d'une hiérarchie interne à l'ordre. Le collège était présidé par un chef, diversement désigné dans les inscriptions : T. Flavius Clodianus (*CIL*, XIV, 164) et L. Fonteius Flavianus (*CIL*,VI, 2161) ont le titre respectivement de « maître des haruspices publics (de l'ordre) des soixante » et « maître public des haruspices (de l'ordre) », tandis que le Lyonnais (?) M. Oppius Placidus (*CIL*, XIII, 1821) est donné comme *haruspex primarius*.

Mais le plus important est sans doute que, sous l'Empire, le chef de l'ordre doit avoir en même temps exercé les fonctions d'haruspice attitré de l'empereur, attaché personnellement à son service. La superposition des rôles est explicite dans le cas du *magister* L. Fonteius Flavianus (*CIL*, VI, 2161), qualifié d'« haruspice des Augustes ». Mais on peut penser qu'il en a été de même pour l'haruspice « de notre Auguste » L. Vibius Fortunatus, connu par une inscription du IIIe siècle de l'*ager Falernus* (*CIL*, X, 4721), ou C. Nonius, parfois daté Ier siècle, mais parfois au contraire du IIIe siè-

1. Sur ce document, en dernier lieu L. Manino, « Persistenza della religione etrusca in *età tardo-romana (rileggendo il rescritto costantiniano di Spello)* », *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco*, Florence, 1985 (Rome, 1989), p. 1225-36 ; cf. aussi S. Montero Herrero, « Los haruspices bajo el emperador Constantino », *id.*, p. 1213-24.

2. Le titre d'*haruspex ordinatus* de ce personnage n'est cependant peut-être pas à référer à l'*ordo* des soixante haruspices.

cle[1] (*CIL*, VI, 2175, Rome), et l'anonyme de *CIL*, VI, 2163 (Rome, IIe siècle), qui furent « haruspice(s) des Augustes ».

Le plus célèbre de ces haruspices impériaux, qui furent sans doute à la tête de l'ordre, est incontestablement Umbricius Melior. Tacite et Plutarque révèlent qu'il fut l'haruspice de Galba, à qui il laissa entendre, en présence d'Othon, son prochain renversement[2]. Othon, on s'en doute, fut très heureux de la prédiction – et lui conserva probablement son titre. Et l'inscription de Tarente *AE*, 1930, n° 52, d'époque flavienne, qui le qualifie d'« haruspice des Césars », suggère qu'il poursuivit sa carrière par-delà « l'année des quatre empereurs », sous les nouveaux princes. Il fut en tout cas un maître incontesté de la science toscane, reconnu comme tel par Pline l'Ancien qui le cite comme « le plus expert des haruspices de son temps », et auteur de livres spécialisés qui lui ont assuré une influence durable – et qui sont parmi les sources des livres X et XI de l'*Histoire naturelle.*[3]

On voit par là que le vieil ordre hérité des temps républicains avait suivi l'évolution de l'État romain. Son chef, devenu haruspice de l'empereur, jouait un rôle qui rappelait plus celui d'un Spurinna auprès de César que celui d'interlocuteur du sénat pour des affaires de prodiges qui avait été le sien sous la République. Le type même de consultation que rendaient ces haruspices avait changé. Jadis, leur fonction principale était d'expliquer le sens des prodiges survenus sur le territoire romain, de suggérer les mesures qui s'imposaient et de procéder à leur expiation. Mais sous l'Empire, il s'agit plus de divination au sens propre, et s'appliquant à la personne du prince : ce que Galba attend de la consultation des entrailles par Umbricius Melior, c'est qu'il lui révèle ce que lui réserve l'avenir. Dans un État qui, en fait sinon en droit, était devenu une monarchie, c'était en effet là l'essentiel. Et à ce titre, les haruspices de l'ordre, et singulièrement leur *magister* qui devait être personnellement attaché à l'empereur, pouvaient être très proches du prince, être des conseillers écoutés lors de prises de décisions importantes. Nous verrons qu'ils ont dû jouer un rôle non négligeable dans le déclenchement de poursuites contre les chrétiens.

1. Sur cette inscription difficile, voir p. 32, n. 2.

2. Voir Tacite, *Histoires*, 1, 27, 1, Plutarque, *Vie de Galba*, 24 ; Suétone, *Vie de Galba*, 14, rapporte l'anecdote, mais sans citer le nom de l'haruspice.

3. Voir Pline l'Ancien, 10, 6(7), 19 (passage sur lequel voir notre article « Sur un fragment d'Umbricius Melior : l'interprétation par un haruspice de la légende de fondation de Rome ? », *Caesarodunum*, Supplément 64, 1995, p. 17-26, et *BAGB*, 1, 1996, p. 32-43), et les *indices* des livres 10 et 11.

Cependant il ne faudrait pas faire de ces haruspices ce qu'ils n'étaient pas. Ils pouvaient être d'assez basse extraction. Ainsi le *cognomen* du père de Cn. Julius Picens (qui pour sa part a un surnom d'allure on ne peut plus italienne, qui suggérerait une connexion avec le Picénum) était celui, grec, de Theagenes : c'était peut-être une famille d'affranchis. Il est certain que les haruspices que nous connaissons, s'ils ont parfois, surtout au début, appartenu à de nobles familles étrusques, ne sont jamais des membres des vieilles *gentes* de l'aristocratie romaine. Ils appartiennent non à l'ordre sénatorial, mais à l'ordre équestre. Ils jouissent d'une position, d'un prestige social indéniables, mais ne sont pas membres du premier ordre ; ils sont donc quelque peu en retrait.

Ainsi Stertinius Maximus Eutyches est qualifié de « chevalier romain » (*ILS*, 2833). Lorsque les inscriptions font état de la carrière de ces haruspices, elles montrent qu'ils ont exercé des fonctions non de magistrats, mais de tribuns militaires ou de fonctionnaires de l'administration, ce qui corrobore leurs liens avec l'ordre équestre. Plusieurs ont eu un rôle financier. L'haruspice de l'empereur L. Vibius Fortunatus (*CIL*, X, 4721) fut procurateur des héritages (*procurator ducenarius hereditatum*) et en outre *magister a studiis*, et l'anonyme de *CIL*, VI, 32275 fut curateur de la cité latine de Cora (chargé d'en contrôler la gestion, spécialement les finances) [1]. On rencontre plusieurs « scribes » – terme qui désigne un secrétaire de rang relativement important, et non un simple préposé aux écritures – et notamment de ceux qui étaient à la tête de ce collège, les « six premiers scribes questoriens ». Ce fut le cas du *magister* de l'ordre des haruspices Manlius Valerius Bassus (*CIL*, VI, 2165), de Stertinius Maximus Eutyches (*ILS*, 8833) et de l'anonyme de *CIL*, VI, 32275. De même les honneurs qui sont conférés à ces haruspices officiels sont souvent typiquement équestres. C'est le cas de la citoyenneté fictive de Lavinium, révélée par le titre de *Laurens Lavinas* que portent L. Vibius Fortunatus (*CIL*, X, 4721) et l'anonyme haruspice des Augustes de *CIL*, VI, 2163, et sur lequel nous allons revenir.

Nous avons donc affaire à des membres de l'ordre des chevaliers. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils soient au sommet de la carrière équestre. L. Fonteius Flavianus, haruspice des Augustes (CIL, VI, 2161), est *ducenarius*, reçoit donc un traitement de

1. Si du moins les deux titres d'haruspice et de curateur, portés sur deux fragments de l'inscription, se rapportent au même personnage.

200 000 sesterces [1] – ce qui le situe sans doute au-dessus des *sexagenarii* (60 000 sesterces) et *centenarii* (100 000 sesterces), mais au-dessous des *tricenarii* (300 000 sesterces), ce qui représente le traitement le plus élevé. Leur carrière n'est pas celle de gouverneurs de provinces, ni à plus forte raison de préfets du prétoire. Elle est, on ne s'en étonnera pas, souvent orientée vers les fonctions religieuses. Ainsi les *Laurentes Lavinates* étaient censés perpétuer les cultes de l'ancienne métropole de Rome, la cité fondée par Énée à son arrivée sur le sol italien, disparue depuis longtemps mais où les magistrats de l'*Urbs* continuaient à se rendre chaque année pour célébrer le culte des Pénates du peuple romain [2]. On rencontre des fonctions du même ordre avec les charges de *dictator Albanus* et de *sacerdos Cabensis montis Albani,* remplies respectivement par le maître de l'ordre L. Fonteius Flavianus (*CIL,* VI, 2161) et l'haruspice C. Nonius (*CIL,* VI, 3175) [3]. Toutes deux renvoyaient à l'autre métropole traditionnelle de Rome, Albe, et étaient en rapport avec les Féries latines, les fêtes qui continuaient à y rassembler les représentants des cités de l'antique fédération des trente peuples latins. Le « dictateur albain » présidait à ces cérémonies, tandis que le « prêtre de Cabum du mont Albain » y officiait au titre de la cité disparue de Cabum [4]. L. Fonteius Flavianus fut en outre *pontifex* – et cette fois il se peut que cette charge ait été celle, romaine, de membre du collège des pontifes de l'*Urbs* [5].

Nous aurons à revenir sur cet enracinement dans les traditions proprement latines des fonctions religieuses exercées par les haruspi-

---

1. L'« haruspice de notre Auguste » L. Vibius Fortunatus (*CIL,* X, 4721) est aussi donné comme *ducenarius,* mais en tant que *procurator stationis hereditatum* (procurateur chargé des héritages).

2. Sur le rôle des *Laurentes Lavinates,* Y. Thomas, « L'institution de l'origine, *sacra principiorum populi Romani* », dans *Tracés de fondation,* sous la direction de M. Détienne, Paris, 1990, p. 143-170. Sur le sens de ces fonctions religieuses de tradition latine des haruspices, voir *infra,* p. 105-6.

3. La qualification s'applique peut-être au père du C. Nonius qui est dit « haruspice des empereurs ». Mais, même si on considère que le texte se réfère à deux personnages et non un seul, ce qui n'est pas sûr, le père a également pu occuper des fonctions de ce genre. T. Mommsen pensait à un haruspice de Dèce et d'Herennius Etruscus (voir *CIL, ad loc.*) ; mais M. Torelli date l'inscription d'une époque sensiblement antérieure (voir *loc. cit.,* p. 27, n. 2, p. 124).

4. On relèvera en outre que Cn. Julius Domatus Priscus (*CIL,* VI, 2168), qui a été aide des haruspices de l'empereur (*adjutor haruspicum imperatoris*), a été lui-même pontife albain (*pontifex Albanus*) ; il était de rang équestre, et fut gratifié du cheval public (*ex equo publico*).

5. Juste avant le titre de *dictator Albanus,* L. Fonteius Flavianus est qualifié de *pontifex* ; on ne peut totalement exclure qu'il l'ait été également dans un cadre albain (la charge de *pontifex Albanus* existe) ; mais il a pu être pontife à Rome.

ces de l'ordre. Mais retenons déjà qu'elles caractérisent bien la place de ces devins officiels de tradition étrusque dans les structures de l'État romain. Ce sont des fonctionnaires de l'Empire, et d'un niveau relativement élevé. Mais leur rôle n'est pas comparable à celui de personnages occupant des fonctions d'autorité. Ils ont plutôt été des techniciens de la religion officielle, telle qu'elle était conçue à cette époque, c'est-à-dire sans qu'on y séparât le fonds national romain de l'apport tyrrhénien représenté par la science sacrée étrusque.

Autres catégories d'haruspices officiels

À travers l'ordre des soixante haruspices, les devins de tradition toscane avaient donc une place officiellement reconnue au sein de la *res publica* romaine. Mais Rome n'a pas été la seule à organiser ainsi le recours aux spécialistes de la discipline étrusque pour les besoins de la collectivité. De nombreuses cités de l'empire ont fait de même.

On le constate dès la fin de la République. La ville d'Urso, la *colonia Genetiva Julia Urbanorum*, en Espagne, dont la loi municipale, remontant à 44 av. J.-C., a été conservée (*CIL*, I ^{2}, 594), affectait un haruspice à chacun des deux *duumviri*, magistrats élus annuellement qui dirigeaient la cité, et également aux édiles, magistrats de rang inférieur qui les assistaient. On estimait donc que leur art était à ce point nécessaire pour les relations de la cité avec les dieux qu'on avait créé parmi les *apparitores*, les fonctionnaires municipaux, un corps spécialisé à cet effet, le seul dont le rôle soit exclusivement religieux.

Néanmoins on peut faire ici une remarque analogue à celle que nous avons faite pour les membres de l'ordre des soixante. Ils occupent un rang fort honorable au sein de ces *apparitores* ; mais ils ne sont pas au sommet de la hiérarchie. Leur traitement est précisé : il est de 500 sesterces. Cela les place bien au-dessous des scribes des *duumviri* (1 200 sesterces), et même de ceux des édiles (800 sesterces). Ils sont dépassés également par les appariteurs des *duumviri* que sont les *accensi* (700 sesterces) et les licteurs qui portent les faisceaux, insigne de leur fonction, et peuvent le cas échéant être chargés de fonctions de police (600 sesterces). Il existe des fonctionnaires municipaux dont les traitements sont inférieurs. Mais on peut dire qu'ils ont un rôle purement technique : ce sont les messagers, *viatores* (400 sesterces), les « libraires », qui doivent avoir une fonction de moindre importance que les scribes, et être par exemple chargés de la tenue des archives (300 sesterces), ainsi que les flûtistes et les

hérauts (*tibicines* et *praecones,* 300 sesterces). Les haruspices ont donc une place reconnue, leur savoir et la formation qu'il implique sont donc respectés et considérés comme nécessaires à la bonne marche des affaires de la cité. Ils restent cependant des spécialistes, dont il ne faudrait pas croire qu'ils occupent les plus hautes fonctions.

Sous l'Empire, on rencontre de tels haruspices publics un peu partout dans le monde romain – au moins dans sa partie de tradition latine. Naturellement, le vieux pays tyrrhénien connaît l'institution : à Pise, à la fin du Ier ou au IIe siècle, on rencontre un C. Petronius Felix, *publicus haruspex* (*AE,* 1982, n° 358) ; de même l'Ombrie voisine : Gubbio a livré une inscription – peut-être encore de la fin des temps républicains – au nom de L. Veturius Rufio, « observateur du vol des oiseaux, des entrailles, prêtre public et privé » [1] qui devait y exercer les fonctions d'haruspice de la cité (*CIL,* XI, 5824). Mais on trouve de tels devins municipaux ailleurs en Italie. À Pouzzoles, D. Junius Certus, connu par deux inscriptions parallèles (*CIL,* X, 3680 et 3681), était « prêtre et haruspice créé au sein de la catégorie des prêtres » [2]. À Bénévent, au IIIe siècle, Flavius Liberalis, dont le nom apparaît sur une inscription commémorant un taurobole (*CIL,* IX, 1540), était *haruspex publicus primarius* ; il y avait dans cette vieille colonie un collège d'haruspices municipaux dont il était le chef. Dans la ville istrienne de Pola, intégrée dans la dixième région augustéenne, on connaît à la fin du IIe siècle un Quintus Mursius Celer *haruspex publicus* et décurion (*Inscriptiones Italiae,* X, 1, n° 82). Cas analogue, mais dont la signification exacte est moins claire, on rencontre à Tibur un « haruspice de cette région », L. Julius Philetus (*AE,* 1983, n° 160) [3].

L'existence de l'institution n'est pas limitée à la péninsule – comme nous l'a déjà montré le cas d'Urso en Espagne. Nous la connaissons en Narbonnaise, pour Nîmes, où C. Marius Onesimus a été « haruspice public » (*CIL,* XII, 3254), en Belgique, pour Trèves, où sont attestés Concordius et Hemerius « haruspices publics de la cité des Trévires » (*CIL,* XIII, 3694), en Germanie, pour Mayence, où la dédicace d'autel (*CIL,* XIII, 6775) mentionne un collège d'haruspices qui avaient un rôle sans doute officiel. De même, dans le Norique, que L. Tuccius Campanus ait été gratifié d'un monument par la cité de Virunum en raison des services rendus (*ob meritum*

1. Il est présenté comme *avispex, extispicus, saderdos publicus et privatus.*

2. En *CIL* X, 3680, il est dit *sacerdos et aruspex publicus ex genere sacerdotum creatus.*

3. Il est dit *aryspex regionis hujus.*

rei publicae Virunensis) suggère qu'il y ait exercé ses fonctions à titre public (*CIL*, III, 4868). Plus loin encore, dans la ville d'Oescus, dans l'actuelle Bulgarie, alors province de Mésie, on trouve un Cl(audius) Aelius Optimus « pontife et haruspice de la colonie, prêtre de la déesse Rome » (Gerov, *Inscriptiones Latinae in Bulgaria repertae*, 1989, n° 75) [1]. Une conquête récente comme la Dacie, la Roumanie actuelle, annexée à l'empire seulement par Trajan, connaît aussi cette charge. À Apulum, C. Julius Valens (*CIL*, III, 1114, 1115, *AE*, 1930, n° 6) était « haruspice de la colonie », et un fragment de plaque de marbre, trouvé à Vopisco, semble avoir porté l'expression, mutilée, de « haruspice de la colonie » (*AE*, 1983, n° 805).

Un autre type d'haruspices officiels doit être mentionné. Il a en effet existé, au moins à partir de l'époque sévérienne, une charge d'haruspices au sein des légions, des sortes d'aumôniers militaires païens, affectés aux corps de troupe. C'est ainsi que sur deux dédicaces collectives retrouvées dans le camp de Lambèse, en Algérie – dans l'ancienne province de Numidie –, où est donnée la liste des militaires qui ont offert leur contribution, chacun avec sa fonction, sont attestés des haruspices, désignés comme tels : sur la dédicace « pour le salut de l'empereur » (*CIL*, VIII, 2567), on trouve un Helvius Calvus, *castrensis haruspex* (haruspice du camp), et sur *CIL*, VIII, 2586, trouvée près du temple d'Esculape, un Julius Felix, *haruspex*. Cette spécialité est donc mise sur le même plan que d'autres, purement militaires, comme *eques* (cavalier), *armorum* (armurier), *cornicularius* (trompette), *speculator* (éclaireur), qui apparaissent dans les mêmes listes. Quant au titre d'« haruspice de légion », il est attesté dans l'épitaphe de L. Antonius Saturus, trouvée dans le cimetière voisin (*CIL*, VIII, 2809).

Les haruspices dans la société de l'Empire

Ces devins publics ne sont pas nécessairement de hauts personnages. Les surnoms grecs de plusieurs d'entre eux [2] peuvent faire penser à une éventuelle origine servile. On notera également que l'haruspice nîmois C. Marius Onesimus a été *sevir Augustalis*, donc a exercé cette charge du culte impérial qui n'a pas certes été l'apanage exclusif des affranchis, mais à travers laquelle ceux-ci avaient trouvé le moyen de se donner un rôle religieux, officiel et hautement honora-

1. Il est *pontif(ex) et h(aruspex) coloniae, sacerdos (deae) Romae.*
2. Onesimus à Nîmes, Philetus à Tibur ; cf. Hemerius à Trèves.

ble, qui pouvait les consoler d'être écartés de la responsabilité des cultes traditionnels [1].

Néanmoins les haruspices ne doivent pas être mis au rang de simples subalternes. Ils peuvent avoir joui d'une bonne considération sur le plan local. Certains ont été des notables dans leur cité, ont bénéficié des honneurs municipaux. Nous avons rencontré ce cas, bien sûr, pour la catégorie supérieure représentée par les haruspices de l'ordre des soixante, L. Sevius Clemens à Tarquinia (*CIL*, XI, 3382) ou l'anonyme d'Interamna (*CIL*, XI, 4194). Umbricius Melior fut un personnage suffisamment puissant pour devenir le patron, le protecteur attitré, de la ville de Tarente (*AE*, 1930, n° 52). Mais d'autres devins, qui n'appartenaient pas à l'*ordo*, eurent également droit aux honneurs municipaux – et aux charges qu'ils impliquaient ! À Côme, M. Mansuetius Crescens a été « *quattuorvir* à pouvoir édilitaire » (*quattuorvir aedilicia potestate*), puis « *quattuorvir* chargé de dire le droit » (*quattuorvir jure dicundo*), donc a ainsi gravi les échelons de la hiérarchie municipale pour parvenir au sommet des magistratures locales (*CIL*, V, 5294). À Cascia, en Sabine, où on rencontre l'institution particulière à cette région des *octoviri*, groupe de huit magistrats locaux, et non comme ailleurs de quatre (*quattuorviri*) ou de deux (*duumviri*), Q. Aufidius Justinus fut nommé *octovir* de rang supérieur (*jure dicundo*, pour « dire le droit »), « par décret de l'ordre », c'est-à-dire par le sénat local (*CIL*, IX, 4622) [2]. Dans le Latium, C. Marius Quietus fut, sans doute au titre de la ville d'Aricie, deux fois édile, flamine de Mars et obtint le privilège d'être mis au rang de ceux qui avaient exercé la charge de dictateur (*allectus inter dictatorios*), et donc jugé digne de la même considération que ceux qui avaient atteint la magistrature suprême, qui restait dans cette cité celle, d'antique tradition latine, de « dictateur » (*CIL*, XIV, 4178 c). Quant à L. Nivellius Priscus, de Préneste, il y fut « mis au rang des décurions » (*allectus inter decuriones*), selon la désignation des membres du sénat local (*CIL*, XIV, 2892) [3].

Il est vrai qu'à côté de ces représentants illustres de la profession, d'autres devaient se contenter d'honneurs beaucoup plus modestes. Nous avons déjà évoqué les *seviri Augustales*, chargés du culte impérial. Outre le Nîmois C. Marius Onesimus, haruspice public de sa cité, P. Sextilius Primus – un haruspice privé – l'a été

---

1. Sur cette question, voir plus loin, p. 36, n. 3.

2. Il fut *octovir praef(ectus) jur(e) dic(undo) ex decreto ordinis.*

3. Le parallèle prénestin de la formule romaine *senatus populusque Romanus* (SPQR) est *decuriones populusque coloniae Praenestinae* (CIL, XIV, 2898).

à Aquinum, en pays latin (*CIL*, X, 5420). À Faventia (Faenza), Q. Lartius Rufus, fils de Lucius, et donc de naissance libre, fut aussi de ces *seviri*, alors que son fils, Q. Lartius Simplex, haruspice comme son père, ne le fut pas (*CIL*, XI, 633) [1]. À un niveau encore inférieur, on peut mentionner la présence de l'haruspice Q. Allatius Corinthus dans la liste des patrons d'un collège de charpentiers de Luna, au Nord de la Toscane (*CIL*, XI, 1355) : détail significatif, il est classé après les notables locaux que sont les décurions, et mis sur le même plan que des personnages qui n'ont de remarquable que leur profession, de scribes ou de médecins, et dont les surnoms suggèrent souvent une origine servile (Glycon, Apollonius, et surtout Verna, qui signifie « esclave né à la maison ») [2].

En fait, l'épigraphie témoigne de la grande diversité sociale des haruspices – ce qui est d'ailleurs un indice de l'importance accordée à la science religieuse étrusque dans les couches les plus diverses de la population. En haut de l'échelle, on rencontre des chevaliers – même en dehors de la catégorie particulière des membres de l'ordre des soixante. Ainsi, Poitiers a livré l'épitaphe, aux formules recherchées, d'un chevalier romain, Gaius Flavius Sabinus, originaire de Teanum, présenté comme « haruspice remarquable à son époque » (*CIL*, XIII, 1131) [3]. Mais, à l'autre bout de la hiérarchie sociale, on rencontre des cas assurés d'affranchis : ainsi avec les modestes inscriptions funéraires de Q. Caedius, à Trebula Mutuesca en Sabine (*CIL*, IX, 4908), ou P. Pilienus Hermaphilus à Alba Fucens, en pays marse (*CIL*, IX, 3964), ou celle, à peine plus élaborée [4], de S. Parredius Arruntio, *Sexti libertus*, à Narbonne (*AE*, 1967, n° 297).

Même quand il s'agit d'ingénus, les haruspices n'ont souvent d'autres titres de gloire que l'exercice de leur art. La précision

---

1. Signalons aussi le cas du *sevir* Q. Geganius à Florence (*AE*, 1930, n. 119) ; dans son cas l'indication de la filiation (il est *Lucii filius*) montre qu'il ne s'agit pas d'un affranchi. Mais on sait quels problèmes pose le titre de *sevir* lorsqu'il n'est pas associé expressément à la précision *Augustalis*. Dans certaines inscriptions il s'agit de groupes de six dignitaires qui n'ont rien à voir avec le culte impérial. Dans notre série d'inscriptions, il faut ainsi mettre à part du cas des *seviri Augustales* celui, à Côme, de M. Mansuetius Crescens, parvenu aux plus importants honneurs dans sa cité. Sur la question voir L. Duthoy, Les * *Augustales*, *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1254-309.

2. On a émis l'hypothèse qu'il s'agisse ici non d'un collège professionnel, mais d'un collège religieux, et que ces « charpentiers » soient en réalité des dendrophores, liés au culte d'Attis et de Cybèle.

3. Il est présenté comme *haruspex qui temporis singularis*.

4. Seul trait un peu notable, l'épitaphe commence par un salut aux passants *Avete* !

« haruspice » est le seul trait qui fait sortir de la banalité la plus plate des épitaphes comme celles de L. Cartilius à Chiusi (*CIL*, XI, 2305), L. Papinius Latro à Tarquinia (*CIL*, XI, 3390), L. Sintacius dans la région de Novare (*CIL*, V, 6582), L. Verginius Pudens à Pola, en Istrie (*CIL*, V, 99), P. Publicius Maximus aux environs de Bénévent (*CIL*, IX, 2087) ou C. Hezzius à Luceria, en Apulie (*CIL*, IX, 822). Dans ce dernier cas, il s'agit d'un nom local. Car bien sûr peu de ces haruspices devaient encore avoir des attaches avec l'Étrurie. Tous n'ont même plus été nécessairement des Italiens. Ainsi une inscription d'Afrique du Nord, trouvée à Djemila, offre tellement de fautes de graphie qu'on doutera qu'elle ait pu émaner d'un autre milieu que de celui d'indigènes à peine romanisés : l'haruspice M. Ulpius Olympianus aurait son gentilice écrit *Ulpeyr* (*CIL*, VIII, 8314) [1].

Parfois ces haruspices exerçaient en même temps un autre métier. Dans la région de Milan, Q. Quintienus Quintianus était portier (*aedituus*) du temple de la Fortune (*CIL*, V, 5598). Il pouvait ainsi améliorer ses ressources, et profiter de sa situation auprès du sanctuaire en proposant ses services divinatoires aux fidèles qui le fréquentaient. Mais leurs activités professionnelles normales pouvaient être sans rapport avec la religion. Ainsi L. Pontius Rufus était soldat dans une cohorte prétorienne : c'est en tant que soldat du rang, et non comme haruspice militaire officiel qu'il semble avoir exercé ses talents d'haruspice [2].

Cependant, la plupart du temps, ces devins vivaient des bénéfices que leur valait l'exercice de leur art. C'était déjà le cas pour ceux qui avaient des fonctions officielles, dans le cadre de l'État romain, des cités ou des corps militaires. Ce qui au reste ne les empêchait pas, à côté de leur activité au service de la communauté, de donner des consultations à titre privé, et de se faire payer pour celles-ci : nous avons vu que L. Veturius Rufio, à Gubbio, se présentait comme haruspice privé aussi bien que public (*CIL*, XI, 5824). Mais tous les individus dont la seule caractéristique, mentionnée sur leur épitaphe, est d'avoir été haruspice devaient trouver suffisamment de clients pour assurer par là leur subsistance et celle de

1. Dans certains cas on peut émettre l'hypothèse que des haruspices pratiquent une forme de divination par le foie de tradition locale. Mais le fait reste indémontrable.

2. L'inscription, de la région de Trieste, a été publiée par E. Pais, *Suppl. Ital. Memor. dei Lincei*, 1888, n. 39 ; mais pour M. Durry, *Les cohortes prétoriennes*, Paris, 1938, p. 114, n. 2, il s'agit bien d'un haruspice militaire officiel.

leur famille. La situation de l'haruspicine devait être, somme toute, assez florissante, et les sarcasmes des auteurs chrétiens, se vantant de faire perdre à la profession son gagne-pain, prouve *a contrario* que c'était une activité lucrative.

Présence de l'haruspicine dans le monde romain

Ainsi, l'examen des données épigraphiques révèle l'importance de l'haruspicine dans le monde romain. Le nombre, rien moins que négligeable, de ces inscriptions (on en dénote au total près d'une centaine) prouve le succès dont y jouissait la divination de type étrusque. Elle avait pour elle d'avoir un rôle dans la religion publique. Celui-ci était attesté par l'existence des haruspices de l'État, ceux du vieil ordre des soixante ou ceux, de création sévérienne, des corps de troupes, ainsi qu'au niveau municipal, par le fait que diverses cités, à l'image de Rome, s'étaient donné des haruspices officiels. Mais son importance dépassait de beaucoup ce cadre public. Dans toutes les couches de la société, on avait recours aux spécialistes de la science religieuse étrusque : la variété des situations sociales des haruspices elle-même est le reflet de leur omniprésence.

Les inscriptions d'haruspices proviennent en effet des parties les plus diverses du monde romain – à l'exception notable cependant des régions de langue grecque qui avaient leurs propres traditions, différentes, en matière de divination [1]. Nous avons eu l'occasion de citer des exemples d'Italie, de Numidie, d'Espagne, des différentes provinces de Gaule, de Germanie, du Norique, de Dacie, de Mésie. Nous aurions pu évoquer des attestations pour la Pannonie (un Aurelius Statonicus a peut-être été haruspice du gouverneur à Aquincum [2] ; voir *AE*, 1969/1970, n° 478), la Dalmatie (*Julius Valerianus haruspex* ; *CIL*, III, 9764), la Lusitanie (à Caesarobriga, on a un Iconius haruspice, désigné par un nom unique, sur une épitaphe réduite à ces seuls mots ; *CIL*, II, 898), la Bretagne (à Bath, on connaît un *L. Marcius Memor, harusp(ex)* ; *AE*, 1966, n° 220), la Rhétie (*Julius Salutaris aruspex* ; *AE*, 1990, n° 772), la Sicile (*C. Virius Maximus haruspex* ; *CIL*, X, 7355). Bref, la répartition géographique de nos témoigna-

1. Il n'est pas exclu que derrière des inscriptions de langue grecque mentionnant des devins (*mantis*) se cachent parfois des haruspices : le terme, général, de *mantis*, a pu être le cas échéant appliqué à des devins à la mode étrusque. Mais on ne peut l'assurer, et de toutes façons d'autres formes de divination, comme les oracles, ont été beaucoup plus importantes dans les zones de tradition grecque.

2. Si du moins on adopte la lecture proposée par J. Fitz, *Epigraphica*, III, *Alba Regia*, X, 1969, p. 181, pour cette inscription difficile.

ges – qui ne nous ont conservé qu'une partie infime de ce qui a dû exister ! – montre que la conquête romaine avait permis à la science étrusque de se diffuser bien au-delà du vieux pays tyrrhénien.

On se trouve donc en présence d'un corps nombreux, répandu dans pour ainsi dire tous les secteurs de l'empire, et présentant par ailleurs de fortes diversités en son sein. Mais il ne s'en référait pas moins à un même corps de doctrine, cette science sacrée qui était exposée dans les livres, accessoire caractéristique de l'haruspice déjà chez Lucrèce [1]. Et, presque toujours, ces haruspices étaient des professionnels, vivaient de l'exercice de leur art, dans un cadre public ou dans un cadre privé. Par tous ces traits, on serait tenté de parler d'une sorte de clergé – ou au moins d'une corporation, numériquement nombreuse et puissante, dont la base était son rôle religieux. C'était donc un élément du monde dans lequel le christianisme commençait à se diffuser : la propagation de la religion nouvelle devait nécessairement poser le problème de ses rapports avec cette doctrine religieuse étrusque. Et cela d'autant plus – point que nous allons maintenant aborder – l'haruspicine représentait un élément vivant, ne devait nullement être considérée comme un héritage du passé, maintenu par tradition, mais sans prise sur les réalités du présent.

Le reflux du scepticisme

Leurs clients devaient attendre des haruspices avant tout des prédictions sur l'avenir, que ce soit à partir de sacrifices faits à cet effet – les sacrifices consultatoires dont nous avons parlé – ou de l'interprétation de prodiges. Un moderne pourrait être tenté de parler de superstition. Mais ce n'était certainement pas ainsi que l'on voyait les choses dans l'Antiquité, surtout à la période impériale. Il faut en effet tenir compte de ce que la mentalité avait évolué depuis la période républicaine. Alors se manifestaient, au moins chez les intellectuels, de fortes réticences devant l'idée qu'on pût prévoir l'avenir. Le scepticisme affiché par Cicéron dans son traité sur la divination était représentatif d'un état d'esprit répandu dans de tels milieux. En revanche sous l'Empire, et spécialement pour la période qui nous concerne, à partir du moment où le christianisme devient une force avec laquelle il faut compter, vers le IIe siècle, la situation est tout autre.

---

1. Voir chapitre précédent, p. 24.

Nous sommes en ce temps défini par A. J. Festugière comme celui du déclin du rationalisme et de montée de l'irrationnel [1], dans cet « âge d'angoisse » pour reprendre une expression célèbre de E. R. Dodds [2], où enchantements, transes, prodiges, recettes magiques sont pris très au sérieux, jusque dans les milieux les plus instruits. Dans ces conditions, y compris dans les milieux intellectuels, on ne doute guère de la possibilité de la divination. Un Plutarque, s'interrogeant gravement sur le sujet, prenant très au sérieux ses responsabilités à Delphes et ne consacrant pas moins de trois opuscules à l'oracle, est assurément plus représentatif des tendances du temps qu'un Lucien, avec l'ironie sarcastique dont il fait preuve en démontant les machinations d'Alexandre d'Abonoteichos. Que ce soit l'astrologie, les oracles, ou les vieilles recettes toscanes de l'*Etrusca disciplina*, tous ces moyens semblent permettre d'entrer en contact avec les desseins secrets de la divinité – et d'apprendre ce que réserve l'avenir.

Un écrivain qui croit à la science étrusque : Apulée

Ces idées s'imposent d'autant plus que le succès grandissant du platonisme fournit aux esprits qui pouvaient en éprouver le besoin une armature théorique susceptible de justifier cette croyance en la validité des procédures divinatoires. Cicéron s'indignait de ce qu'on pût estimer que les dieux s'abaissassent au point de s'occuper, par exemple, des entrailles des animaux qu'examinait l'haruspice. Mais pour les esprits éclairés de l'Empire, il n'est plus question de mêler aux choses de la terre les dieux véritables – voire la divinité unique dont on considère, de plus en plus, qu'ils ne sont que les émanations : leur majesté de purs esprits est bien au-dessus de la matière corporelle ! Dans cette perspective platonisante, le contact du divin avec la terre, et avec les hommes, est le fait de divinités intermédiaires, des démons qui jouent le rôle de médiateurs entre les deux mondes, celui des dieux et celui des hommes, l'intelligible et le sensible. C'est par leur entremise que les dieux transmettent aux hommes ce qu'ils veulent leur faire connaître. De cette façon, la divination que récusait Cicéron redevient possible : les figures

1. Le père Festugière intitulait le premier chapitre de *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1940, p. 1-18, « Le déclin du rationalisme ».

2. Voir son ouvrage fondamental *Pagan and Christian* in *an Age of Anxiety, Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965, qui reste la référence fondamentale sur la question.

intermédiaires que sont les démons qu'évoquait le *Banquet* offrent le moyen de concilier la croyance en la transcendance absolue de la divinité et celle en la divination, fût-ce sous ses formes les plus matérielles comme celles qui font intervenir la chair d'un animal [1]. De leur côté, les doctrines d'origine iranienne popularisées par les mages ne pouvaient évidemment que renforcer de telles idées. Apulée – né vers 125 – est un bon représentant de ces tendances nouvelles. Il admet le bien-fondé de la divination, que les démons rendent possible, et son témoignage se révèle particulièrement intéressant pour nous dans la mesure où, à la différence des penseurs grecs, sa formation latine, romaine, fait que, lorsqu'il parle de divination, il pense aux techniques de l'art divinatoire toscan et se réfère expressément à elles. Lorsqu'il expose ses vues sur le sujet dans son petit traité *Sur le démon de Socrate* [2], il se fonde bien sûr sur le *Banquet* de Platon, et également, il convient de le souligner, sur les conceptions des mages. À leur suite, il estime que la divination est l'œuvre de « divinités intermédiaires », distinctes des « dieux d'en-haut (qui) n'ont pas à tâche de descendre si bas ». Il applique cette doctrine aux exemples classiques de l'histoire romaine : ce sont ces démons qui ont suscité l'aigle qui s'est emparé du bonnet du futur Tarquin l'Ancien arrivant en vue de Rome sur le Janicule, ou la flamme qui a enveloppé dans son sommeil la tête du jeune Servius Tullius. Mais il l'applique également à ce qui, dans les pratiques romaines, était du ressort des haruspices. Pour lui les démons assurent l'efficacité des « cérémonies expiatoires des Étrusques » – donc la procuration des prodiges, effectuée par les haruspices, par exemple dans le cas où un lieu avait été frappé par la foudre [3]. Ils s'occupent en outre des « fissures des fibres » – donc des signes que révèle l'examen des entrailles, – du « lancement des foudres » – donc du sens à accorder aux éclairs : on a là les deux procédés divinatoires de l'hépatoscopie et de la kéraunoscopie, qui faisaient l'objet, respectivement, des « livres de l'haruspicine » et des « livres des foudres ».

1. Les penseurs néoplatoniciens, comme Porphyre dans son *De l'abstinence* et encore plus dans sa *Lettre à Anebon*, et après lui Jamblique ont été très réticents devant la divination par les entrailles – qui nous concerne principalement ici. Il s'en est suivi une opposition entre la pensée néoplatonicienne et la tradition étrusque, qui a été bien étudiée par S. Montero, « Neoplatonismo y haruspicina : historia de un enfrentamiento », *Gerion*, 6, 1988, p. 69-84. Mais il est tout aussi important de constater que le platonisme a aussi permis de justifier théoriquement la divination de type étrusque – ce qu'on constate dès le moyen-platonisme avec Apulée.

2. Voir *Sur le démon de Socrate*, 133-135.

3. Données sur cette question dans A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz, 1975, p. 135-7.

L'auteur latin pense évidemment aux signes qui, à Rome, sont ceux qu'observent en priorité les spécialistes de la science religieuse étrusque.

À la différence donc du mouvement néoplatonicien de matrice grecque, qui déjà avec Porphyre manifeste un net mépris pour la divination par les entrailles animales, aspect essentiel de la mantique étrusque [1], Apulée – annonçant ce que fera plus tard un autre platonicien latin, Cornelius Labeo [2] – intègre les techniques de la tradition toscane dans sa conception du pouvoir des démons et de leur rôle dans les processus divinatoires. Cela n'a rien d'étonnant : l'Africain de Madaure s'est intéressé de près à la discipline étrusque, et une partie de sa vaste œuvre lui a été spécifiquement consacrée. Il a composé un ouvrage sur les séismes, fondé sur les révélations de Tagès, l'enfant-prophète de Tarquinia, et lorsque le Byzantin Jean le Lydien, dans la Constantinople de Justinien, veut s'informer sur la science sacrée toscane, Apulée est une des autorités vers lesquelles il se tourne, au même titre que des auteurs plus classiques de traités *De Etrusca disciplina*, comme Tarquitius Priscus et Fonteius Capito [3].

L'auteur des *Métamorphoses* n'était certes pas porté seulement vers la vieille religion étrusque. Son roman prouve assez son attirance pour le culte isiaque. L'*Apologie* embarrassée qu'il dut présenter pour se défendre de l'accusation de magie dans un procès à Oea laisse penser qu'il ne fut pas exempt de toute tentation de ce côté... Ajoutons les convictions platoniciennes qu'exposait, par exemple, le résumé doctrinal qu'est son *De Platon et sa doctrine*. Le « philosophe » qu'est Apulée est en réalité un produit typique de cet âge inquiet, multipliant les expériences religieuses, se tournant vers les traditions les plus diverses, fussent-elles à nos yeux contradictoires. Il le précise lui-même dans l'*Apologie* : « J'ai été initié en Grèce à un grand nombre de cultes, ... cultes de tous ordres, rites nombreux, cérémonies variées, que par amour de la vérité et par piété envers les dieux j'ai voulu connaître » [4].

Cette diversité, cette éventuelle incompatibilité n'en est pas une aux yeux des païens de cette époque : selon le principe qu'expo-

---

1. Dans le traité *De l'abstinence*, il n'en rejette pas la possibilité, mais estime que le philosophe n'a pas besoin de moyens aussi triviaux pour entrer en contact avec la divinité (II, 52) ; dans la *Lettre à Anebon*, il est beaucoup plus négatif (22). Sur la question, S. Moreno, art. cit. p. 41, n. 1.

2. Sur Cornelius Labeo, travail fondamental de P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone*, Leyde, 1979 ; nous aurons à revenir sur ce personnage dans notre chapitre 6, p. 119-37.

3. Voir Jean le Lydien, *Des prodiges*, respectivement 54 et *préface*, 3.

4. *Apologie*, 55.

sera plus tard Symmaque, « on ne peut pas parvenir par une seule voie à un aussi grand secret » [1]. Toutes les démarches sont valides pour permettre à l'âme d'entrer en contact avec la divinité, toutes leurs contradictions se dissolvent face à son incommensurable grandeur. Nous aurons à rappeler un autre exemple du syncrétisme doctrinal exacerbé auquel, dans leur quête sincère et ardente du contact avec le divin, certains païens du temps en arrivaient : l'empereur Alexandre Sévère qui, dans son laraire, accumulait les effigies d'Apollonios de Tyane, Orphée, Abraham et du Christ [2]. Avant lui, à un degré moindre il est vrai, Apulée est déjà représentatif de cette tendance ; et ce qui seul nous importe ici, son exemple montre que, dans ce « retour au religieux » qui se manifeste dans le monde romain, la vieille religion étrusque pouvait imprimer sa marque, répondre aux aspirations nouvelles des âmes.

Les empereurs et l'haruspicine

Avec l'exemple d'Apulée, nous constatons que l'évolution intellectuelle pouvait favoriser un regain d'intérêt pour la science religieuse toscane. Un autre facteur jouait en sa faveur : nous avons vu combien, depuis le temps de la République, elle était intégrée au fonctionnement de l'État romain. Or l'attitude du pouvoir a également contribué à lui redonner de l'importance. Elle faisait partie depuis longtemps des structures religieuses officielles. Mais elle aurait pu se figer dans une pratique purement formelle, vide de sens – comme cela s'est produit pour l'art augural, cette vieille technique nationale romaine qui n'a jamais donné lieu à l'expression d'une religiosité renouvelée, adaptée aux besoins de l'époque. Or, dans le cas de l'haruspicine, au contraire, il semble que les empereurs aient eu tendance à lui attacher de plus en plus d'importance, à faire de plus en plus cas des avis de ses représentants. Sans doute n'a-t-elle pas eu de rôle exclusif : l'astrologie, la magie, les oracles de tradition hellénique ont attiré également les princes. Mais cette science étrusque – à la différence de l'art augural – a certainement joué un rôle dans cette « montée de l'irrationnel », cette fois au niveau des dirigeants de l'État romain.

---

1. Symmaque, *Relation*, 3, 10. Cette affirmation vaudra à ce défenseur acharné du paganisme une vive réplique de la part de saint Augustin dans sa lettre, 18, 8 ; il en reprend la critique dans sa *Rétractation*, I, 4, 3, où il lui oppose la rigueur de la parole du Christ : « Je suis la voie ».

2. Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, 29, 2 ; voir *infra*, p. 68-71.

Après la fin de l'époque antonine, et donc dans la période qui précède celle du triomphe du christianisme, les maîtres de l'empire romain se montrent sensibles aux avertissements des haruspices.

Ainsi, c'est après que les haruspices lui ont révélé la présence de signes inquiétants dans les victimes que Pertinax décide, en 193, de ne pas quitter le camp – où il va bientôt trouver la mort, assassiné par les prétoriens [1]. Pour sa part, Septime Sévère ne se décide à marcher sur Rome qu'après avoir reçu, lors d'un sacrifice, des présages favorables [2]. Plus tard, Gordien, proclamé empereur en Afrique en 238, prend soin de procéder à la procuration des prodiges – assurée par les haruspices – et reçoit d'eux l'explication d'un incident survenu lors d'un sacrifice, quand une des victimes met bas ses petits. Ce signe annonce, lui déclarent-ils, sa mort prochaine et l'avènement de ses fils [3]. Quant à Dioclétien, il était, selon nos sources, particulièrement attentif aux signes annonciateurs de l'avenir [4].

Les contre-exemples existent : mais ils confirment la véracité des prédictions des devins à la mode tyrrhénienne. En 217 Caracalla ne tient pas compte des avertissements des haruspices qui lui déconseillent de partir d'Antioche : il est assassiné en chemin par le préfet du prétoire Macrin, qui s'empare du pouvoir – avant qu'Élagabal ne le remplace l'année suivante [5].

Un domaine d'application privilégié de la compétence des haruspices est celui des *omina imperii*, présages qui annoncent ou accompagnent la prise du pouvoir par un nouvel empereur [6]. Certes, tous ne sont pas du ressort de la discipline étrusque. L'astrologie, les oracles y ont leur part, importante. Par exemple, des nombreux signes qui concernent Claude le Gothique (268-270) ou Aurélien (270-275), tels que les rapporte l'*Histoire auguste*, aucun ne fait intervenir l'avis des spécialistes de la science toscane. Mais c'est là l'excep-

---

1. Histoire auguste, *Vie de Pertinax*, 11, 2 ; on ne trouve pas de cœur dans une première victime, ni la tête du foie dans celle qu'on offre ensuite pour préciser la volonté des dieux. Sur le caractère inquiétant de l'absence de tête du foie, C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, II, p. 31-2.

2. Hérodien, II, 11, 6.

3. Voir Aurelius Victor, *Vie des Césars*, 26, 3-4.

4. Voir Lactance, *Sur la mort des persécuteurs*, 10, 2, Aurelius Victor, *Livre des Césars*, 39, 48. Sur le cas de Dioclétien, voir chapitre suivant, p. 51-64.

5. Voir Dion Cassius, 79, 7, 2 ; le signe inquiétant est cette fois que la « porte du foie » est bloquée (C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, II, p. 53).

6. Sur la question, sur laquelle on attend encore un traitement d'ensemble, voir Y. de Kisch, « Sur quelques *omina imperii* dans l'*Histoire auguste* », *REL*, 51, 1973, p. 190-207, A. Barzano, « Il topos dell'*omen imperii* nella storiografia di età imperiale », dans *La profezia nel mondo antico*, Milan, 1993, p. 261-73.

tion : habituellement, les haruspices apparaissent, et les présages qu'ils expliquent sont parfois de la plus pure tradition étrusque. Ainsi la naissance de Géta est accompagnée par la naissance d'un agneau à la toison pourpre [1], selon un type de prodige que Tarquitius Priscus avait consigné dans son œuvre [2]. Il aurait également bénéficié de la naissance d'un œuf de même couleur – prodige qui sera répété pour la naissance d'Alexandre Sévère [3]. Cet œuf aussi a attiré l'attention des haruspices, et a été interprété dans le même sens.

La prise de pouvoir par Maximin le Thrace, parvenu au trône après l'assassinat d'Alexandre Sévère en 235, est également signalée par un prodige : la foudre brise en deux une lance plantée dans une de ses propriétés – signe qui est du ressort des « livres fulguratoires ». Dans le cas de cet empereur hostile au Sénat, et mal vu des haruspices qui sont liés aux milieux sénatoriaux et qui vont bientôt jouer un rôle important dans la résistance d'Aquilée contre ses troupes, le présage est interprété défavorablement : il signifie la mort prochaine de l'empereur et de son fils [4]. On voit les devins étrusques donner un sens négatif à un prodige relatif à un autre prince décrié par la tradition sénatoriale, Gallien (259-261) : lorsque son père Valérien l'associe au pouvoir, il se produit une inondation du Tibre. Cela signifie, d'après eux, que viendra au pouvoir un prince efféminé [5]. C'est bien évidemment de la propagande : mais qu'elle porte sur les prédictions des haruspices mérite d'être relevé. Cela prouve que ce type d'argument était susceptible de porter sur le public romain – et sur les princes.

Il est vrai qu'on pourrait relever, au contraire, des épisodes qui semblent traduire un certain scepticisme à l'encontre des affirmations des devins de tradition toscane. Leurs prédictions lors du court règne du vieux sénateur Tacite (275-276) et de son frère Florian (276) sont de fait étonnantes. La foudre avait frappé la statue de ces empereurs à Interamna : les haruspices y virent le signe que, mille ans plus tard, un empereur de leur lignée rétablirait l'empire de Rome dans toute sa grandeur [6]. Mais l'*Histoire auguste* relate cette interprétation avec beaucoup d'ironie, et cette ironie n'est pas le fait seulement de l'auteur de la fin du IV[e] siècle à qui est dû le

1. Histoire auguste, *Vie de Géta,* 3, 2-7.
2. Voir *supra*, p. 13, n. 1.
3. Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère,* 13, 1.
4. Histoire auguste, *Vie de Maximin,* 30, 2.
5. Aurelius Victor, *Livre des Césars,* 32, 3-4.
6. Histoire auguste, *Vie de Tacite,* 15, 3.

récit [1]. Le texte précise en effet que les contemporains eux-mêmes faisaient des gorges chaudes sur une prédiction à aussi long terme, dont on ne pouvait espérer voir la réalisation [2].

Cependant, on aurait tort d'y voir le signe d'une suspicion généralisée à l'égard des haruspices et de leur science. Leurs excès dans tel ou tel cas particulier, ressentis comme tels, ne remettent pas en cause le fait qu'on leur accorde globalement confiance, qu'on sollicite leur lumière lorsque survient un prodige, qu'on leur demande de procéder à un sacrifice consultatoire pour éclairer l'avenir. Au Ier siècle, un historien comme Tacite voyait une superstition ridicule de la part de Vespasien dans le fait qu'il était convaincu du bien-fondé de l'interprétation que les haruspices avaient donnée de la croissance d'un arbre survenue lors de sa naissance, où ils voyaient la promesse d'un grand destin [3]. À l'époque qui nous concerne, tous les *omina imperii* analogues qui se produisent sont indiscutablement pris au sérieux ; et que la propagande ne manque pas de s'en emparer atteste l'impact de ce genre de prédictions – même si dans certains cas les haruspices allaient trop loin pour que le public pût être dupe...

Certains empereurs vont même jusqu'à pratiquer personnellement la science religieuse toscane. Alexandre Sévère se montra, nous dit l'*Histoire auguste*, « très expert en haruspicine et compétent dans l'observation des oiseaux » [4] (ce qui est plutôt du ressort de l'art augural). Gordien également, à en croire Aurelius Victor, « fut extrêmement savant dans la pratique de l'art (des haruspices) », ce qui

---

1. On mettra à part, pour cette raison, le cas d'un prodige concernant Probus (276-282) : qu'une statue de lui ait été frappée par la foudre près de Vérone est interprété par les haruspices comme signifiant que ses descendants connaîtront la gloire la plus haute (Histoire auguste, *Vie de Probus*, 24, 2). L'auteur de la *Vie* se gausse ici de la prédiction, disant que, de son temps, elle n'avait pas vu le moindre commencement de réalisation. L'ironie est ici le fait de l'auteur du IVe siècle, nullement de l'époque à laquelle le prodige avait été signalé.

2. En réalité, comme l'avait bien vu A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, IV, Paris, 1882, p. 93, cette prédiction à mille ans de distance est à interpréter dans une perspective millénariste – ce qui montre que la science étrusque, à cette époque, avait été pénétrée par des idées de ce genre.

3. Voir Tacite, *Histoires*, 2, 78, 1 (et aussi Suétone, *Vie de Vespasien*, 5). Sur la position de Tacite vis-à-vis de la divination, on se reportera aux pénétrantes études de P. Grimal, « Tacite et les présages », *REL*, 67, 1989, p. 170-8, *Tacite*, Paris, 1990, p. 197-9. Tacite reconnaît l'importance et la valeur de l'haruspicine lorsqu'elle s'exerce dans le cadre officiel de l'État romain, mais la considère comme supersition lorsque la *res publica* ne vient pas lui accorder sa caution. On n'est pas très loin de l'attitude de Cicéron, qui lui aussi respectait les formes officielles de la divination, même s'il n'y croyait pas.

4. Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, 27, 6.

le rendit capable de comprendre par lui-même le sens du prodige de la victime sacrificielle mettant bas [1]. Ils seront, on le sait, plus tard imités par Julien, qui pratiqua assidûment cet art [2].

Alexandre Sévère était même, pour sa part, tellement convaincu de l'intérêt de l'haruspicine qu'il ouvrit des écoles où cette science était enseignée. Non seulement les maîtres recevaient un traitement, mais même les élèves, s'ils étaient pauvres, étaient nourris aux frais de l'État [3]. Les haruspices n'étaient sans doute pas les seuls à bénéficier de cette faveur du prince : les professeurs de rhétorique et de grammaire – en fait les enseignants des deux degrés du système éducatif romain –, les médecins, les architectes, et, pour l'art divinatoire, également les « mathématiciens », qui pratiquaient l'astrologie, jouissaient des mêmes avantages. Mais au moins la vieille science étrusque voyait sa valeur reconnue, et son exercice encouragé : les formes de divination plus modernes, et plus connues, n'étaient pas les seules à compter dans l'empire.

On constate, il est vrai, que certains empereurs de la même époque prenaient au contraire des mesures restrictives contre la pratique de l'haruspicine. Ce fut le cas avec Septime Sévère, sur un plan général, vis-à-vis des particuliers, et Aurélien interdit aux soldats d'avoir recours à des consultations privées [4]. Mais il serait faux de voir là l'indice d'un scepticisme envers cette forme de divination. Bien au contraire, c'est parce que ces princes sont persuadés qu'on peut réellement en attendre des révélations sur l'avenir qu'ils s'en méfient. Face à un pouvoir de plus en plus autoritaire, et à la merci, en cette époque troublée, de constants mouvements subversifs, toute consultation qui ne serait pas contrôlée par l'État – c'est-à-dire par le prince – est *a priori* suspecte. On risque de poser des questions indiscrètes sur la vie de l'empereur, sur sa succession, sur ses propres chances d'accéder au pouvoir... Sur toute consultation privée d'haruspices plane le soupçon d'un complot.

Déjà, en leur temps, ces risques avaient poussé Auguste et Tibère à prendre des dispositions pour réglementer et limiter le champ d'application de l'haruspicine [5]. Ils ne pensaient sans doute

1. Aurelius Victor, *Livre des Césars*, 26, 4.

2. Ammien Marcellin, 21, 2, 4, et Libanios, *Discours*, 12, 82.

3. Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, 44, 4.

4. Voir respectivement Histoire auguste, *Vie de Septime Sévère*, 15, 5, *Vie d'Aurélien*, 7, 8 (la fiabilité de l'information a cependant été contestée).

5. Voir respectivement Dion Cassius, 56, 25 (interdiction de s'informer sur la mort de quelqu'un), Suétone, *Vie de Tibère*, 63 (interdiction de consulter un haruspice sans témoin).

pas aussi exclusivement aux risques qu'encourait leur propre personne : ce qu'ils visaient concernait un mauvais usage à l'encontre d'un quelconque de leurs sujets. Mais l'évolution du pouvoir dans un sens de plus en plus clairement personnel fait que cette préoccupation passe au premier plan. Les *Sentences* du jurisconsulte Paul, qui furent rédigées dans la période 212/217, enregistrent cette attitude, dont la fin est ouvertement de mettre le pouvoir à l'abri d'un usage subversif de l'art divinatoire : il est interdit, sous peine de mort, de faire des consultations « sur la santé du prince ou les affaires essentielles de l'État » [1]. La divination, et notamment celle pratiquée par les spécialistes de la science toscane, est affaire trop sérieuse pour être laissée en dehors du contrôle de l'empereur.

Les haruspices, soutien de l'empire

D'ailleurs on ne peut pas dire que, de leur côté, les haruspices se soient comportés en mauvais sujets, et aient adopté la moindre attitude subversive à l'égard du pouvoir – quand bien même il manifestait des velléités de contrôle à leur égard. Ils nous ont laissé, plusieurs fois, des marques d'un loyalisme affirmé à l'égard de l'autorité en place, de l'État et de ses chefs. Nous avons vu que plusieurs d'entre eux ont été *seviri Augustales*. Mais il y a d'autres signes allant dans le même sens. C. Julius Valens, haruspice officiel de la colonie d'Apulum, en Dacie, a fait deux dédicaces jumelles, respectivement au « Soleil invaincu » et à « Vénus victorieuse », « pour le salut de l'empereur et du sénat et du peuple romains » (*CIL*, III, 1114 et 1115). En Germanie, l'haruspice M. Januarinius Secundinus honorait la « maison divine » de l'empereur (selon une terminologie qui se répand à l'époque des Sévères) et la Victoire d'Auguste : il témoignait de son attachement aux valeurs romaines jusque dans le surnom de Romulus qu'il avait donné à son fils [2]. Le loyalisme envers la personne de l'empereur n'était en effet que la manifestation d'une fidélité profonde envers Rome : celle-ci était proclamée, sur une inscription trouvée en Bulgarie, par Cl(audius) Aelius Optimius, qui ajoutait à ses fonctions de pontife et d'haruspice de sa cité celle de prêtre de la déesse Rome (*Gerov*, n° 75). Ce n'était

---

1. *Sentences*, 5, 21, 3-4. Il n'est pas sûr cependant qu'il faille admettre la validité du témoignage pour cette époque. Des spécialistes ont considéré les *Sentences* comme une compilation postérieure, attribuée à Paul (J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles*, Paris, 1957, p. 84-89).

2. Voir M. Pietsch, « Eine neue *haruspex*-Inschrift aus der römischen Kultbezirk von Bad Wimpfen », *Fundberichte aus Baden-Würtenberg*, 11, 1986, p. 265-95.

pas surprenant, il faut l'avouer, de la part des représentants de cette discipline étrusque qui était intégrée dans les structures officielles de la *res publica,* et associée à son destin.

Ainsi, au moment où le christianisme se répand dans le monde romain, la vieille tradition religieuse étrusque garde une belle vitalité. Nous sommes bien sûr à une époque où les Romains sont fréquemment attirés par des formes religieuses plus exotiques, ces croyances et cultes nouveaux venus d'un Orient grec ou plus lointain encore. Dionysos, Orphée, Cybèle, Isis, les dieux et déesses syriens, Mithra, bien d'autres encore, séduisent plus d'un esprit [1] ! Mais ce ne sont pas seulement avec ces rivaux venus du dehors que la foi au Christ a dû compter. Le legs religieux de l'Étrurie, enraciné dans le sol italien, est aussi un facteur non négligeable. Et cela justement d'autant plus qu'à la différence des religions orientales, il est établi au cœur même de la religion nationale romaine. Il fait partie des rouages de la religion officielle, joue un rôle de ce fait dans l'organisation même de l'État. Par le biais de l'institution des haruspices impériaux, il bénéficie même d'un accès direct auprès de la personne du prince.

La confrontation entre religion étrusque et christianisme, entre les tenants de Tagès et ceux de Jésus, était donc inévitable. Les haruspices ne pouvaient pas rester en dehors du conflit à multiples rebondissements avec l'État romain qui marqua les premiers siècles de l'histoire du christianisme. Nos sources sont peu prolixes à ce sujet : elles se focalisent sur des acteurs de plus haut relief, comme les empereurs ou les gouverneurs de province et les juges devant lesquels étaient déférés les chrétiens. Mais il existe quelques témoignages significatifs, qu'il importe d'examiner en détail.

---

1. Pour cette vaste question, on pourra se reporter aux synthèses récentes de R. Turcan, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain,* Paris, 1991, et *Mithra et le mithriacisme,* Paris, 1993, où on trouvera la bibliographie correspondante.

CHAPITRE III

L'INÉVITABLE AFFRONTEMENT

La reprise en main de l'empire par Dioclétien

Le nom de Dioclétien est lié à la plus grave des persécutions que le christianisme eut à subir de la part du pouvoir impérial romain, au point que celle-ci, mise en œuvre à partir de 303, est restée connue sous le nom de « Grande persécution ». Mais rien ne serait plus faux que se représenter cet empereur comme un persécuteur-né, un païen fanatique et sectaire, animé par une haine aveugle contre les chrétiens ! Après tout, en 303 cela faisait près de vingt ans qu'il régnait – il avait été proclamé en 284 par les soldats lors des troubles qui suivirent l'assassinat de l'empereur Numérien par son beau-père, Arrius Aper – et il avait alors atteint l'âge de 58 ans sans qu'il ait remis fondamentalement en cause la situation de paix – la « petite paix de l'Église » – qui s'était instaurée après la mise en sommeil de la persécution de Valérien, déclenchée en 257 mais pratiquement arrêtée dès 258, et l'édit de tolérance de Gallien, en 260.

Une reprise vigoureuse d'une politique antichrétienne n'avait certes pas été le premier de ses soucis. Il avait été suffisamment accaparé par la grande œuvre de réorganisation politique de l'empire qui devait mettre en place progressivement le système qui reçut le nom de Tétrarchie, et qui fut une réponse aux nécessités auxquelles le pouvoir se trouvait obligé de faire face [1].

---

1. Sur Dioclétien et la Tétrarchie, reste toujours fondamental le travail de W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie, I, Guerres et réformes*, Paris, 1946.

Les dangers étaient en effet multiples : risques d'invasions sur les frontières, avec les Germains face au Rhin et au Danube, les Perses en Orient, révoltes et tentatives d'usurpations à l'intérieur de l'empire, en Bretagne, en Gaule ou en Égypte. Un seul homme ne suffisait plus : en 285, Dioclétien s'adjoignait Maximien, chargé avec le titre de César de mater la révolte des Bagaudes de Gaule, puis promu l'année suivante au rang d'Auguste, avec une juridiction étendue à tout l'Occident – mais, différence significative, avec l'épithète d'« Herculéen » alors que Dioclétien avait celle de « Jovien », renvoyant donc au roi des dieux et père du héros à la massue. En 293, le système parvenait à son achèvement : chaque Auguste se voyait flanqué d'un César, chargé d'un secteur déterminé, Constance Chlore auprès de Maximien, et Galère auprès de Dioclétien lui-même.

Cette organisation nouvelle d'un pouvoir central à quatre têtes, mais dont l'unité était préservée par la primauté reconnue, en droit comme en fait, à Dioclétien et par le maintien d'une législation commune, n'est que l'aspect le plus visible d'une transformation complète de l'empire. Les provinces sont multipliées, le pouvoir civil est rigoureusement séparé du pouvoir militaire, l'armée reçoit de nouvelles structures. En fait l'administration se fait plus présente, et plus pesante. L'État se met à contrôler comme il ne l'avait jamais fait jusque-là la vie des habitants de l'empire – tous formellement devenus citoyens (si du moins ils étaient de condition libre) depuis l'édit de Caracalla en 212. La monnaie est réformée dès 294, la fiscalité s'alourdit, les prix sont bloqués par un « édit du maximum », porté en 301 : on a là un système qui rappelle bien des expériences plus récentes...

Cette politique autoritaire aurait pu dès le début s'accompagner de mesures de reprise en main sur le plan religieux, et donc relancer la persécution. Les aspects idéologiques, religieux ne sont certes pas absents. Le pouvoir se sacralise : on doit pratiquer l'« adoration », c'est-à-dire se prosterner devant l'empereur, qui paraît nimbé d'un faste jusque-là inconnu, avec ses vêtements tout rutilants de pierreries. Mais ce luxe oriental se met au service de l'affirmation de la tradition romaine. Le fils d'affranchi qu'était – disait-on – Dioclétien, soldat du rang monté peu à peu en grade, était originaire de Dalmatie ; il était donc issu d'une de ces provinces de langue latine sans doute moins développées que d'autres, mais qui donnaient à l'empire beaucoup de solides soldats et qui venaient de lui fournir la série des empereurs dits « illyriens », dont l'instaurateur de la Tétrarchie n'est que le dernier. Dioclétien était sans doute par

là d'autant plus attaché aux valeurs du paganisme traditionnel : c'est aux dieux les plus classiques du panthéon national qu'il se réfère en mettant les responsables de l'empire sous la protection spécifique de Jupiter et d'Hercule. Et le grand dieu qu'il honore n'est plus un dieu Soleil, comme l'avaient fait plusieurs des Sévères ou Aurélien, mais le *Juppiter conservator Augusti*. On est loin des innovations religieuses venues de l'Orient.

Il n'en reste pas moins que les chrétiens ont pu longtemps rester en paix. Même le déclenchement de poursuites contre les manichéens, en 297, ne s'est pas traduit par des mesures antichrétiennes, quand bien même ce qui était reproché aux sectateurs de Mani pouvait très bien s'appliquer aussi à eux. Les adeptes de la religion chrétienne pouvaient être considérés, du point de vue du paganisme traditionnel, comme semblables aux manichéens, à qui l'édit reproche d'« introduire des doctrines de superstition tout à fait vaines et ignobles », de « dresser contre les religions plus anciennes des sectes nouvelles pour annihiler ce qu'ont jadis concédé les dieux » [1].

Les bases théoriques de la persécution contre les chrétiens existent donc ; mais leur situation n'est pas la même que celle des manichéens, adeptes d'une doctrine à peine apparue – Mani a souffert sa passion peut-être seulement en 277, et ses disciples peuvent être de ce fait présentés comme « une secte jusqu'à présent inconnue, vile et absolument infâme ». Surtout le manichéisme est rendu suspect par son origine. En 297, nous sommes au moment même où, après une terrible série de revers – défaite de Gordien III, suivie de sa mort, paix honteuse conclue par Philippe l'Arabe, et surtout le désastre sans pareil qu'a été, en 260, l'écrasement de Valérien, battu, capturé puis supplicié par Sapor qui proclamait orgueilleusement son triomphe sur le relief de Bishapur et sur l'inscription de Naqs-i-Rustem –, Rome parvient enfin à arrêter l'attaque de Narsès contre la Syrie puis à lui imposer une paix victorieuse. Dans de telles circonstances, ce ne sont assurément pas les raisons religieuses qui ont le plus joué contre les manichéens [2]. D'ailleurs, à la différence

1. L'édit contre les manichéens, adressé par Dioclétien et Maximien au proconsul d'Afrique Julianus, figure dans le *Recueil des lois mosaïques et romaines*, 15, 3 ; il est traduit par A. Chastagnol dans *Le Bas-Empire*, Paris, 1969, p. 179-180.

2. Dans l'édit contre les manichéens, des justifications religieuses sont avancées, analogues à celles qui seront données contre les chrétiens (« les dieux immortels ont voulu, dans leur prévoyance, régler et déterminer le bien et le vrai, de manière que ce soit la résolution d'un grand nombre d'hommes vertueux, éminents et sages qui approuvent et décident l'ensemble des vérités qu'il n'est pas permis de transgresser et de réfuter, et à propos desquelles l'antique religion ne devrait pas être critiquée par une nouvelle »). Mais la méfiance contre l'origine perse est prépondérante : « Il

de ceux-ci, les chrétiens étaient indiscutablement intégrés à l'empire, et, surtout depuis que Gallien leur avait accordé une reconnaissance officielle et que l'Église avait pu étendre son audience en toute tranquillité, ils représentaient une proportion de ses habitants qui ne pouvait être tenue pour négligeable – même si bien sûr nous n'avons aucun moyen de l'évaluer exactement.

En outre, même s'il était personnellement attaché à la vieille religion romaine, Dioclétien ne semble pas pour autant avoir été enclin à des mesures autoritaires envers ces chrétiens qui professaient une foi qui lui était étrangère. Un auteur chrétien comme Lactance le reconnaît, il n'en est venu que tard, et peu à peu, à des mesures extrêmes, et a pendant longtemps résisté aux pressions qu'exerçaient sur lui certains de ses amis, en particulier son César Galère, afin qu'il durcît sa politique. Et, alors que Galère affirmait tout cru qu'il fallait brûler ceux qui refusaient de sacrifier aux dieux, Dioclétien commença la répression en essayant d'éviter toute effusion de sang [1].

La marche vers la « Grande persécution »

En fait, le passage à une persécution active fut très progressif. Ce qui fut d'abord décidé fut seulement l'exclusion des chrétiens du service du palais et de l'armée – dans des circonstances sur lesquelles nous allons revenir. Et même le fameux édit du 23 février 303, destiné à mettre un terme au christianisme et pour cela symboliquement affiché dans la résidence impériale de Nicomédie le jour de la fête du dieu Terme, les *Terminalia,* ne prévoyait encore que la destruction des églises et des livres sacrés chrétiens, la perte des dignités et privilèges des adeptes de cette religion, la restriction de leurs droits à ester en justice et l'interdiction de leur affranchissement, s'ils étaient de condition servile : mesures sévères certes, mais qui ne prévoyaient pas la peine capitale. Il faudra le geste provocateur d'un chrétien exalté – que Lactance, fidèle en cela à la doctrine de l'Église officielle, n'approuve pas, même s'il ne peut s'empêcher

---

est même à craindre que (les manichéens) n'utilisent les mœurs abominables et les funestes lois des Perses pour tenter d'inoculer le venin de leur vilenie à des hommes d'une nature plus vertueuse, à l'honnête et paisible peuple romain et à notre univers tout entier ».

1. Telle est du moins la vision traditionnelle, conforme à la présentation du *Sur la mort des persécuteurs* de Lactance ; mais P. S. Davies, « The Origin and Purpose of the Persecution of 303 AD », *Journal of Theological Studies*, 40, 1989, p. 66-94, juge conventionnelle cette présentation de Galère, mauvais conseiller de Dioclétien, et attribue une plus grande responsabilité à celui-ci.

d'éprouver une certaine admiration à son égard –, arrachant l'édit devant le palais, et même une histoire obscure d'incendie de la résidence de l'empereur – imputé aux chrétiens par leurs adversaires, mais à une machination de Galère par les chrétiens – pour que les exécutions commencent.

Nous n'avons pas raconté une fois de plus ces faits pour nous interroger sur la personnalité de l'empereur dont le nom est lié à la Grande persécution, ni pour juger de son degré de responsabilité. C'est un détail de cette marche progressive vers la répression sanglante qui nous retiendra : par deux fois, dans des étapes capitales de ce passage à une politique antichrétienne active de la part de Dioclétien, il apparaît que des haruspices, donc des représentants de la vieille doctrine religieuse étrusque, désormais intégrée dans le paganisme romain, ont joué un rôle.

L'épisode des « entrailles muettes »

Leur rôle est même essentiel dans le premier des épisodes qui nous retiendra – et qui est en lui-même particulièrement important : c'est en effet la première fois que l'empereur prend des mesures contre les adeptes du christianisme.

L'épisode est connu par Lactance, dans deux passages distincts de son œuvre. L'ancien professeur de rhétorique latine gagné à la foi nouvelle y fait déjà allusion dans son grand traité dogmatique, les *Institutions divines* (en IV, 27-32), ouvrage dont la rédaction est généralement située dans la période 305/313, et donc dans la période troublée qui alla de la persécution à l'établissement définitif de la paix de l'Église. C'est sans doute la raison pour laquelle le texte reste vague et parle de « rois » au pluriel, sans avancer aucun nom – alors qu'il s'agit d'un événement bien précis, que le vigoureux pamphlet qu'est le petit traité *De la mort des persécuteurs* (en 10, 1-4) expose dans le détail : avec ce second témoignage, tiré d'un ouvrage que son éditeur dans la collection des *Sources chrétiennes*, J. Moreau, estime composé en 318/319 [1], nous sommes à l'époque d'après l'édit de Milan, lorsque les chrétiens pouvaient regarder avec calme la suite d'événements qui avaient amené leur victoire et où ils se plaisaient à reconnaître l'action de la Providence.

---

1. D'autres dates ont été proposées : par exemple J. L. Creed, éditeur du texte dans les *Oxford Early Christian Texts*, 1984, préfère 313/4 (p. XXVII, XXXIII sq, XLV) – ce qui situe de toutes façons la rédaction après la « paix de l'Église ».

Il ressort de ces textes qu'il se produisit un incident au cours d'un sacrifice en présence de l'empereur Dioclétien, alors que celui-ci se trouvait en Orient. Lactance ne donne pas d'autre précision sur la localisation de l'épisode, ni encore moins sur sa date : on estime généralement qu'il s'est passé à Antioche, où le prince a séjourné en 299-301, à la suite de la campagne contre les Perses [1]. Comme c'était leur office, les haruspices examinaient le foie des animaux offerts en sacrifice, afin d'en tirer des indications d'ordre divinatoire : Dioclétien était, nous dit l'auteur chrétien, « anxieux de scruter l'avenir » [2], et donc particulièrement porté sur l'art des spécialistes de la discipline étrusque.

Or cette fois, ceux-ci se montrent incapables de déceler le moindre signe dans les entrailles de la victime : c'était là ce qu'on appelait les *muta exta*, les « entrailles muettes », signe très grave, car il signifiait que les dieux se refusaient à communiquer avec les hommes [3]. Or, selon la conception étrusque, le sacrifice était de nature « consultatoire », permettait aux hommes de consulter les dieux, c'est-à-dire de recevoir de leur part, en échange de la bête qui leur avait été offerte, des informations sur l'avenir. Celles-ci étaient transmises sous forme de signes portés par les entrailles de la victime, et notamment par son foie, cet organe où les Anciens plaçaient le centre de la vie : les haruspices, formés au savoir ancestral de la discipline étrusque, étaient capables de les interpréter. Dans ces conditions, un tel refus chez les dieux d'accorder les signes attendus était lourd de menaces, la preuve d'une terrible colère de leur part. Il est vrai que les Romains, toujours pragmatiques, avaient prévu qu'on pouvait en pareil cas procéder à de nouvelles immolations, dont l'heureuse issue était susceptible de corriger le résultat négatif des précédentes : ce qu'on s'empressa de faire devant Dioclétien, mais les nouvelles victimes ne donnèrent pas davantage d'indications. Les dieux restaient obstinément muets.

---

1. On a cependant envisagé des dates aussi variables que 295/297, 297/298, ou même 302/303, juste avant le déclenchement de la Grande persécution. Voir à ce sujet S. Montero, *Politica y adivinacion en el Bajo Imperio Romano : emperadores y haruspices (193 D.C.-408 D.C.)*, Bruxelles, collection *Latomus*, 211, 1991, p. 56, avec n. 5.

2. Sur ce point, le témoignage de l'auteur chrétien est corroboré par celui du *Livre des Césars*, 39, 48. Cela ne signifie pas que l'empereur ait pratiqué personnellement l'art divinatoire (à la différence d'autres princes, comme Alexandre Sévère, Gordien I et Julien). Il avait recours à des spécialistes, comme les haruspices qui sont seuls confrontés ici au problème des *muta exta*.

3. La référence essentielle est Festus, 147 L : « on appelait *muta exta* les entrailles dans lesquelles on ne distinguait rien en matière de divination ».

C'est alors qu'intervint le chef des haruspices – c'est-à-dire vraisemblablement l'haruspice attitré de l'empereur, cet *haruspex Augusti* qui devait présider le collège officiel des soixante haruspices [1]. Lactance lui donne le nom de Tagis [2]. Il trouva la raison de la colère divine : des serviteurs chrétiens avaient assisté à la cérémonie, et leur présence « profane », c'est-à-dire impie, avait suffi à troubler la cérémonie. Ils auraient en effet, selon Lactance, fait le signe de croix, et ce geste aurait suffi à faire fuir les démons : le chef des haruspices soit l'aurait remarqué, soit l'aurait deviné d'après l'échec de sa consultation.

Nous aurons à revenir sur cette question du signe de croix attribué par l'auteur chrétien à ses coreligionnaires présents à la cérémonie : il n'est pas sûr qu'il faille tenir pour authentique cet élément du récit, et que ce ne soit pas la trace d'une présentation que les chrétiens auraient faite *a posteriori* de l'épisode, en fonction de l'analyse qu'ils faisaient de l'haruspicine et du pouvoir qu'ils attribuaient au signe de la croix sur les puissances démoniaques [3]. Mais cela ne remet pas en cause la véracité du récit en lui-même : on peut penser qu'il y a bien eu un incident au cours d'une scène de sacrifice en présence de l'empereur. Lactance connaissait bien le milieu de la cour, il lui était lié, puisque c'est sur la demande de Dioclétien qu'il était venu, vers 290, se fixer à Nicomédie pour y enseigner la rhétorique latine. Même s'il n'a assurément pas été un témoin direct de la scène – celle-ci s'étant passée ailleurs, probablement à Antioche –, et même s'il donne une orientation chrétienne à sa présentation de l'incident, cela n'implique pas qu'il soit le fruit de son imagination.

Quoi qu'il en soit, bornons-nous à relever pour le moment que c'est le silence des entrailles, ce refus de s'exprimer de la part des dieux, qui provoque le courroux du prince contre les chrétiens. Plein de fureur, il ordonne à tous les assistants et au reste du personnel du palais de sacrifier, sous peine d'être frappés de verges. Puis il impose cette même obligation à l'ensemble des soldats : ce qui aboutit à l'exclusion des chrétiens de l'armée.

Dèce déjà avait fait de l'obligation de sacrifier la base de sa persécution : dans son édit de 249, il avait voulu obliger tous les habitants de l'empire à le faire. Dioclétien prend une mesure plus limitée : il ne remet pas en cause – au moins à ce stade – l'autorisation

1. Sur cette question, voir *supra*, p. 29-30.
2. Sur ce point, voir chapitre suivant, p. 93-4.
3. Voir plus loin, p. 90-2.

donnée aux chrétiens par l'édit de tolérance de Gallien de pratiquer leur religion. Il revient uniquement sur la dispense accordée à ceux d'entre eux qui servaient dans l'armée ou l'administration de participer aux cérémonies du culte officiel. Cette mesure d'accompagnement de la politique de tolérance qui a marqué le temps de la « petite paix de l'Église » est mentionnée par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* [1]. Avec ce retour en arrière, ce n'est certes pas encore la persécution qui se déchaînera plus tard. Mais c'est le premier pas dans cette direction. En effet, des rares cas de martyrs survenus à une date antérieure, comme celui de Maximilien de Théveste, qui remonte à 295, doivent être interprétés comme des actes d'insoumission militaire, passibles de peines spécifiques indépendamment de toute considération religieuse : Maximilien, fils de soldat et selon la règle de l'époque obligé de ce fait d'embrasser la carrière militaire, avait estimé qu'être chrétien l'empêchait de porter les armes et avait signifié son refus de servir au proconsul d'Afrique [2]. C'est avec l'incident qui nous occupe que se produit véritablement une volte-face. Et nous pouvons souligner que les haruspices ont joué un rôle déterminant dans ce tout début d'une politique antichrétienne : ce sont eux qui ont désigné les chrétiens comme ennemis de la religion traditionnelle, qui ont provoqué la colère de Dioclétien contre eux.

La consultation de l'oracle de Didymes

L'opposition des haruspices au christianisme va bientôt se manifester de nouveau dans le processus de déclenchement de la Grande persécution : à la veille de la proclamation de l'édit de persécution, on retrouve des haruspices de l'entourage de l'empereur, ou au moins l'un d'entre eux, dont l'action concourt à la mesure générale qui sera proclamée le 23 février 303. Là encore, nous pouvons nous fonder sur le témoignage – en principe de bon aloi – de Lactance, qui raconte ce nouvel épisode dans un passage ultérieur de son traité *Sur la mort des persécuteurs,* lorsqu'il en vient à parler de décision de la persécution proprement dite [3].

Certes, ce ne sont pas les haruspices, fussent-ils proches du prince, qui ont dû jouer le rôle le plus déterminant dans le lent retournement psychologique de Dioclétien dont Lactance fait état,

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique,* VII, 1, 2-3.
2. Sur cet épisode, P. Maraval, *Les persécutions,* Paris, 1992, p. 103-5.
3. Voir ch. 11, 6-8 ; sur ce point les *Institutions divines* n'offrent pas de parallèle.

et qui le mènera peu à peu des premières mesures, somme toute limitées, aux poursuites générales de 303. L'auteur chrétien insiste surtout sur l'influence de Galère ; il évoque aussi les nombreuses consultations de hauts fonctionnaires, civils et militaires, auxquelles le prince s'est livré dans les mois qui ont précédé la promulgation de l'édit : il n'y a aucune probabilité que, dans ceux que Dioclétien avait convoqués auprès de lui pour leur demander leur avis sur l'opportunité de déclencher une politique répressive généralisée contre les chrétiens, il y ait eu des haruspices. Ils ne se situent pas au même niveau d'importance sociale et politique que les chefs de l'armée ou les gouverneurs de province. Il n'ont pas de fonction de commandement.

Cependant nous allons rencontrer de nouveau un haruspice. L'empereur, nous dit Lactance, n'arrivait pas à se décider : les avis des hauts dignitaires étaient partagés. Le recours aux hommes ne permettait donc pas de trancher : Dioclétien se tourna vers les dieux. Nouvelle manifestation de cette attention aux avertissements divins que l'auteur chrétien juge quasiment maladive, et que nous avons déjà rencontrée dans l'épisode précédent, l'empereur demanda son avis au dieu Apollon, maître de la prophétie : il envoya consulter l'oracle de Didymes, près de Milet. Dioclétien et son collègue Maximien semblent en effet avoir témoigné une dévotion particulière envers ce sanctuaire : on y a retrouvé les dédicaces de deux statues de Zeus et Léto, faites au nom des deux empereurs [1].

Effectivement, l'oracle de Didymes trancha le débat : lui aussi se prononçant en faveur de la persécution, Dioclétien ne pouvait plus, selon la formule de Lactance (en 11, 8), « résister à la fois à ses amis, à son César (Galère) et à Apollon ». Ce fut ce qui emporta les derniers doutes du prince [2].

Lactance rapporte assez succinctement cette consultation au nom de l'empereur : « il envoya un haruspice auprès d'Apollon Milésien. Le dieu répondit en ennemi de la religion divine ». Mais cette démarche auprès de l'oracle de Didymes est également connue par une autre source : ce qu'Eusèbe de Césarée, qui l'insère dans

1. Ces inscriptions ont été étudiées par A. Rehm, « Kaiser Diokletian und das Heiligtum von Didyma », *Philologus*, 93, 1938 (*Festschrift E. Schwartz*), p. 74-84, H. Grégoire, « Les pierres qui crient », I, *Byzantion*, 14, 1939, p. 321, A. Wilhelm, « Zwei Inschriften aus Didyma », *Jahresheft des österreich. archäolog. Inst.* in *Wien*, 35, 1943, p. 154-189.

2. Encore Dioclétien refuse-t-il toujours de verser le sang, en dépit de la pression de Galère. Seuls les incidents qui accompagneront l'affichage de l'édit à Nicomédie lui feront abandonner cette attitude.

sa *Vie de Constantin,* présente comme une « lettre de Constantin à toutes les provinces sur l'erreur du polythéisme », que l'empereur aurait écrite en 324 [1]. Et dans cette lettre, à en croire Eusèbe, Constantin aurait rapporté, comme un souvenir du temps de sa jeunesse, ce qu'il avait appris, lorsqu'il résidait auprès de Dioclétien, sur la mise en marche de la persécution de 303 : or on y retrouve (en II, 51) la référence à une consultation, au nom de Dioclétien, de l'oracle didyméen [2].

La version d'Eusèbe de Césarée

Cette seconde source présente les choses d'une manière plus détaillée – mais sensiblement différente. Selon ce texte, celui que Constantin évite de nommer autrement que par la périphrase « celui des empereurs romains qui avait le premier rang » aurait été troublé par un oracle d'Apollon, rendu « du fond d'un antre ténébreux », déclarant qu'il n'était plus en mesure de révéler la vérité aux hommes : il en était empêché par la présence « des justes qui se trouvaient sur la terre », ceux-ci « faisaient mentir l'oracle des trépieds ». Devant cette soudaine défaillance de l'oracle – cas particulier du problème général de la déficience des oracles, ce que les Latins appelaient *defectus oraculorum,* question à laquelle Plutarque avait consacré un petit traité [3] –, l'empereur païen, inquiet devant ce qu'il ne pouvait

1. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin,* II, 49-51.

2. Dans un article publié en 1913 (« Les chrétiens et l'oracle de Didymes », *Mélanges (M.) Holleaux,* Paris, p. 81-91), H. Grégoire avait pensé retrouver une trace de cette consultation de l'oracle de Didymes, et de sa réponse dans un sens hostile aux chrétiens, dans un document épigraphique découvert sur le site, mais malheureusement connu seulement par un copie de Coconnidis et visiblement très mutilé, publié comme n. 2883 dans les *addenda* au tome I du *Corpus Inscriptionum Graecarum.* Dans cet article, à partir de quelques éléments sûrs, comme la mention du « dieu » – c'est-à-dire Apollon –, de « chrétiens », de « rois » au pluriel (en qui il reconnaissait les empereurs de la Tétrarchie), il proposait une restitution permettant, d'une manière assez précise, de mettre cette inscription en rapport avec les événements connus par Lactance (et Eusèbe) : l'inscription aurait commémoré le rôle de Didymes dans cette affaire. Mais A. Rehm (art. cit.) a eu beau jeu de critiquer le caractère forcément très hypothétique de cette reconstitution – envers laquelle H. Grégoire lui-même devait par la suite afficher son scepticisme (voir *supra,* p. 59, n. 1, art. cit., p. 320). Nous préférons ici ne pas tenir compte d'un document dont l'utilisation reste aussi problématique.

3. Le problème du silence des oracles avait déjà été posé, à son époque, par Cicéron dans son traité *De la divination* (II, 57, 118). Plutarque présente quatre explications, entre lesquelles il ne tranche pas : 1) les dieux refusent de parler à cause de l'impiété des hommes, 2) la dépopulation de la Grèce fait que les consultants se font rares, 3) les démons qui animaient les oracles sont morts ou sont partis ailleurs, 4) les exhalaisons telluriques qui excitaient les capacités divinatoires de l'homme

manquer de juger préjudiciable à la bonne marche de l'empire – se serait enquis de savoir quels étaient ces « justes » responsables d'un si grand malheur. L'explication lui aurait été donnée par un haruspice [1] de son entourage : l'oracle visait les chrétiens, et c'est ce qui détermina le prince à « tirer l'épée contre eux » et à les persécuter.

Comme le notait déjà Mgr Duchesne en 1911 [2], ce passage d'Eusèbe se réfère certainement au même événement que Lactance. Mais, du sobre récit du traité de l'auteur latin, on est passé à une « version colorée et dramatisée » [3]. La présentation de l'oracle est romantique à souhait : sombre grotte d'où sort la voix prophétique, prêtresse « en proie au délire, la chevelure farouchement éparse ». On sait combien on est revenu de l'idée que ces prophétesses en transes dont déjà la littérature antique avait popularisé l'image ait correspondu à la réalité des consultations oraculaires [4] ! Mais ce peut être dans notre texte l'indice d'une présentation faite par des chrétiens de l'épisode : nous le verrons, les auteurs chrétiens ont volontiers dépeint les prophètes du paganisme comme étant en proie à un délire où ils voyaient l'effet d'une possession démoniaque [5].

Il est vrai que le thème du *defectus oraculi* a aussi été utilisé par des milieux païens pour accuser les chrétiens : on a évoqué, à propos de cet épisode, l'oracle de Daphné, près d'Antioche, dont le clergé avait expliqué le silence, à l'époque de Julien, par la proximité du tombeau du martyr Babylas – ce qui avait incité l'empereur à faire disparaître ce monument [6]. Cependant le thème a été bien plus souvent mis en avant par les chrétiens, fiers de montrer qu'ils étaient capables de réduire au silence les oracles et de rendre inopérants les autres procédés divinatoires auxquels s'attachaient les

---

se sont affaiblies. Le problème est ici posé indépendamment de toute polémique vis-à-vis du christianisme.

1. Le texte d'Eusèbe emploie ici *thyèpolos*, qui est un des mots qui, en grec, permettent de rendre le latin *haruspex*.

2. Dans son *Histoire de l'Église*, Paris, 1911, II, p. 12, n. 1 ; cet avis est repris, après beaucoup d'autres, par le dernier éditeur de l'ouvrage d'Eusèbe, L. Tartaglia, *Eusebio di Cesarea, Sulla vita di Costantino*, Naples, 1984, p. 108.

3. Nous empruntons ce jugement à J. Moreau, *Lactance, Sur la mort des persécuteurs*, collection « *Sources chrétiennes* », Paris, 1954, II, p. 272.

4. Sur l'oracle de Didymes, on pourra se reporter à H. W. Parke, *The Oracles of Apollo* in *Asia Minor*, Londres, 1985, « The Temple of Apollo at Didyma : the Building and its Function », *JHS*, 106, 1986, p. 121-131.

5. Voir plus loin, p. 84-6.

6. Voir, outre J. Moreau, *l.c.*, H. Grégoire, « Les chrétiens et l'oracle de Didymes », *Mélanges (M.) Holleaux*, Paris, 1913, p. 85 ; l'épisode est rapporté par Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, V, 14.

païens – démontrant ainsi, selon eux, leur nature satanique ; son occurrence est ici l'indice d'une élaboration en milieu chrétien de l'anecdote.

De plus, et c'est là bien évidemment la preuve la plus évidente d'une origine chrétienne du récit – ou plus exactement de la forme de récit qu'offre la *Lettre* –, il est hors de question qu'un oracle païen ait qualifié de « justes » les chrétiens, et cela au moment même où, se taisant, il reconnaissait en fait sa propre nature démoniaque.

Il ne faut pas être dupe du fait que la *Vie de Constantin* attribue son récit à un document officiel émanant de l'empereur, où celui-ci aurait relaté des faits dont il aurait été le témoin lorsqu'il fréquentait la cour de Dioclétien. Cet ouvrage est émaillé de pièces qui se présentent comme des documents originaux, insérés dans le récit. Mais, comme le précise G. Bardy avec une belle litote, « les documents reproduits dans la *Vie de Constantin* ne sont pas au-dessus de tout soupçon » [1]. Il serait plus exact de dire que, dans cette œuvre qui est un éloge, écrit après sa mort, de l'empereur qui avait, aux yeux des chrétiens, permis le triomphe de la vraie foi, et où Eusèbe, qui fut son conseiller en matière religieuse, manifeste le souci de poser le prince défunt comme modèle pour ses successeurs, de telles prétendues pièces d'archives n'inspirent aucune confiance : il s'agit de documents recomposés, où se manifeste l'intention apologétique et didactique de l'auteur, et des milieux ecclésiastiques qu'il représente. On a affaire à une présentation considérablement remaniée dans un sens chrétien de ce qui a dû se passer réellement – et dont le traité de Lactance, d'ailleurs écrit à une date bien antérieure à la *Vie* d'Eusèbe, a conservé une relation beaucoup plus fidèle.

Car ce qui constitue la base du récit mis sous la plume de Constantin chez Eusèbe, c'est incontestablement l'épisode rapporté par Lactance : la consultation de l'oracle de Didymes, faite par un haruspice pour le compte de l'empereur, à un moment où Dioclétien hésitait encore sur la politique à adopter à l'égard des chrétiens. La mise en œuvre dramatique de la *Vie*, avec le thème du silence de l'oracle et la peinture de la prophétesse en délire devant son antre obscur, l'aspect d'énigme donné à la réponse du dieu, qui est en même temps un hommage rendu au christianisme par les ennemis de la vraie religion eux-mêmes, sont des enjolivements secondaires de ce qui a dû se passer d'une manière beaucoup plus simple – conforme au récit du traité *Sur la mort des persécuteurs*.

---

1. Voir *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*, IV, collection « *Sources chrétiennes* », Paris, 1960, p. 14, n. 1 ; dans le même sens, L. Tartaglia, *op. cit.* : « On ne peut garantir l'authenticité des documents qu'offre la *Vie* d'Eusèbe ».

Il n'est au reste pas exclu qu'il y ait eu une certaine contamination entre cet épisode et le précédent – celui de la scène des « entrailles muettes » : c'est celui-ci qui a pu donner l'idée de faire intervenir, pour la consultation de l'Apollon de Didymes, le motif du silence de l'oracle, alors que, d'après le récit de Lactance, en 302, le dieu ne s'est nullement tu. Quoi qu'il en soit, il y a certainement eu une démarche faite par l'empereur auprès du sanctuaire de Didymes – envers lequel, nous l'avons rappelé, il avait une dévotion particulière. Et celle-ci a dû se passer conformément à la brève relation de Lactance.

Ce que l'épisode révèle de l'attitude des haruspices

Il n'en est que plus remarquable que, dans les deux cas, soit mentionnée l'intervention d'un haruspice. Certes, entre le récit de Lactance et celui d'Eusèbe, son rôle a changé. Pour le premier, c'est lui qui se rend à Didymes, comme *théopropos*, « ambassadeur sacré » de l'empereur, chargé de consulter le dieu pour son compte. Pour le second, il n'intervient que dans un deuxième temps, à la cour de l'empereur et non plus à Didymes, pour élucider le sens de l'oracle rendu par la prophétesse d'Apollon. Mais sur ce point comme sur d'autres, la *Vie* n'aura fait qu'enrichir la trame originelle, à partir d'une donnée de base, qu'il n'y a pas de raison de mettre en doute : cette fois encore, les spécialistes de l'*Etrusca disciplina* que l'empereur comptait dans son entourage ont joué un rôle dans l'évolution, dans un sens antichrétien, de son attitude.

Il est significatif que, loin d'évacuer ce détail, la *Vie* lui a au contraire donné plus d'ampleur : chez Eusèbe, l'haruspice n'est plus un simple intermédiaire entre le prince et l'oracle, c'est lui qui révèle le sens de l'énigme, amenant ainsi Dioclétien à passer à une attitude de persécution active. Si on admet que des milieux chrétiens sont responsables de la modification du récit, c'est un signe de ce que les chrétiens étaient persuadés que les haruspices leur avaient alors témoigné leur hostilité, que leur influence sur l'empereur avait joué un rôle dans le processus qui avait conduit à la Grande persécution.

Ce faisant, les chrétiens n'ont sans doute pas trahi la réalité des faits. Si l'on s'en tient à la présentation de Lactance, qui a toutes chances d'être conforme à ce qui s'est passé, il reste que c'est précisément à un haruspice – peut-être le même « maître des haruspices » que l'épisode précédent mettait en scène – que le prince a fait appel pour cette démarche auprès du dieu, dont il s'attendait visiblement à ce qu'elle soit décisive.

On croira difficilement que, pour une telle mission, le choix d'un haruspice de son entourage, qui plus est, probablement, de son propre haruspice attitré, soit dû au hasard. Pour une mission religieuse dont l'enjeu était aussi important, car il s'agissait de savoir si les chrétiens représentaient un danger pour la religion héritée des ancêtres, et par là pour l'État dont ses rites assuraient la stabilité, Dioclétien a certainement choisi celui qui lui apparaissait comme le plus approprié. S'il a eu recours à l'un de ses haruspices, c'est parce que ceux-ci lui semblaient les meilleurs intermédiaires possibles entre les intérêts de la *res publica* et le divin. Mais ce choix n'était pas vraiment neutre. Il est vrai que, en 302, à la différence de qui s'est passé dans l'incident des « entrailles muettes », ce n'est pas un haruspice qui a désigné les chrétiens comme des impies qui méritaient d'être poursuivis : le dieu de Didymes s'en est chargé. Et, après tout, peut-être cet haruspice s'est-il acquitté de sa mission en toute honnêteté, sans essayer d'influencer l'oracle, de lui suggérer une réponse hostile aux chrétiens ! Il est cependant hors de doute que cette réponse allait dans le sens de ce que pensaient, de ce que souhaitaient les spécialistes de divination étrusque. L'affaire précédente avait déjà montré leur hostilité latente envers les chrétiens. Après ce qui s'était passé lors du premier incident, il n'est assurément pas indifférent que le prince ait choisi un de ces défenseurs attitrés du paganisme traditionnel comme messager auprès d'Apollon : c'était montrer qu'il acceptait déjà de s'engager plus avant sur la voie que, déjà lors de l'affaire du sacrifice, ils lui avaient indiquée. Même si leur rôle est plus limité dans ce second cas, l'épisode de la consultation d'Apollon confirme l'orientation antichrétienne des haruspices – et le fait que leur influence était un des facteurs qui s'opposaient à toute concession du pouvoir envers la nouvelle religion, et qui pouvaient le cas échéant pousser à une politique de persécution active.

Les haruspices et le christianisme avant Dioclétien

On voit donc, au cours de la période qui précède immédiatement la Grande persécution de Dioclétien, par deux fois, des haruspices, agissant dans le cadre officiel qui est le leur, prendre en mains la défense d'un paganisme qui peut s'estimer menacé par la montée du christianisme. Le rôle de ces devins de la tradition toscane est sans doute moins voyant que celui de Galère, à qui Lactance ne ménage pas ses critiques, ou des hauts dignitaires consultés par le prince. Ils n'en ont pas moins dû œuvrer tout aussi activement à

la reprise de la répression contre les tenants du Christ. Même s'ils étaient en retrait par rapport aux personnages ayant des fonctions d'ordre politique, dans un État qui affirmait se fonder sur la religion héritée des ancêtres, leur position à la cour, auprès de l'empereur leur ménageait bien des possibilités d'action discrète, mais efficace.

Nous avons donc des éléments qui permettent d'affirmer que les spécialistes de l'antique discipline étrusque ont eu une certaine importance dans le processus qui a abouti à la persécution de 303. Les haruspices ne sont pas mentionnés par nos sources à propos des autres grandes persécutions qu'ont eu à subir les chrétiens : ainsi celle de Dèce, en 249-250, celle de Valérien, en 257-258 [1]. Ils ne sont pas évoqués non plus pour les diverses poursuites, moins systématiquement organisées, que les adeptes de la nouvelle religion

1. Il est possible que l'attachement aux traditions religieuses étrusques ait eu un certain poids dans les mesures antichrétiennes prises par ces deux empereurs. Dèce (Cn. Messius Quintus Trajanus, qui régna de 249 à 251) était originaire de Pannonie, où il était né en 201. Mais par sa femme, Herennia Cupressennia Etruscilla, il était lié à la vieille aristocratie étrusque. Il devait au reste donner à l'aîné de ses fils, qui tomba avec lui sous les coups des Goths, le nom de Q. Herennius Etruscus Messius Decius. Quant à Valérien (Publius Licinius Valerianus, qui régna de 253 à 260), on considère généralement que c'est un de ces « *Emperors of Etruria* » (pour reprendre le titre d'un article de R. Syme, paru dans *HA Papers*, Oxford, 1983, p. 193-196) que Rome a connus au III[e] siècle, et dont l'action s'est faite dans le sens d'une restauration des valeurs proprement romaines : sa famille aurait été originaire de Faléries, ville sans doute de tradition linguistique autonome – puisqu'on y parlait une langue spécifique, proche du latin –, mais de tout temps culturellement liée au monde étrusque auquel elle appartenait géographiquement, étant située sur la rive droite du Tibre. Trébonien Galle (C. Vibius Trebonianus Gallus) aussi, dont le règne s'intercale entre les deux (251-253), était de souche étrusque : il appartenait à une famille de Pérouse. Or lui aussi – dans la mesure où les soucis causés par les invasions des Francs et des Alamans, puis par l'apparition de la peste, lui en laissèrent le temps – semble avoir pris quelques mesures contre les chrétiens (exil de l'évêque de Rome Corneille). Il n'est pas impossible que l'attachement au fonds religieux étrusque ait eu une part dans cette attitude. Mais les sources n'en parlent pas – et on peut noter *a contrario* que le fils de Valérien, Gallien (P. Licinius Egnatius Gallienus, qui, associé à son père dès 253, régna seul après la capture de celui-ci en 260 et se maintint, tant bien que mal, malgré la crise et les usurpations multiples de l'âge des « trente tyrans », jusqu'en 268), lettré ouvert aux philosophes et ami de Plotin, fut celui qui accorda aux chrétiens une véritable reconnaissance officielle : il serait dangereux de poser un lien automatique entre origine étrusque et hostilité envers le christianisme. Néanmoins, dans la mesure où l'attachement aux traditions religieuses nationales, et spécialement à celles d'origine étrusque, est indéniable chez ces empereurs (comme cela a été dégagé en particulier par J. Heurgon, « Traditions étrusco-italiques dans le monnayage de Trébonien Galle », *SE*, 24, 1955-1956, p. 91-105 = *Scripta varia*, Bruxelles, 1986, p. 383-394), on pourra trouver dans l'attitude envers les chrétiens d'au moins plusieurs d'entre eux une certaine confirmation de ce que la tradition religieuse toscane ait pu concourir à l'adoption d'une position hostile à l'égard des chrétiens.

ont eu à subir de la part des autorités de l'État romain au cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais on ne saurait conclure de cet argument *a silentio* que leur influence ne se soit pas exercée, que ce n'ait pas été un facteur qui ait favorisé l'adoption de la part de l'Empire d'une attitude hostile. Ce que nos sources mettent en scène, ce sont les représentants de l'autorité, les détenteurs du pouvoir : l'empereur bien sûr, et ses représentants. Sur ce plan la correspondance de Pline le Jeune, lorsque, gouverneur en Bithynie, il est confronté au problème [1], rejoint le témoignage de tant de récits chrétiens, qui rapportent la confrontation du martyr et du gouverneur devant lequel il est déféré. Les haruspices, eux, n'avaient pas de pouvoir visible : ils agissaient en tant que conseillers, leur influence s'exerçait dans l'ombre – et a fort bien pu ne pas avoir été retenue par nos sources.

Mais de ce que cet aspect n'ait pas été inopérant, que l'opposition des haruspices ait été un élément avec lequel les chrétiens aient eu à compter et que les représentants de la tradition étrusque aient cherché à peser sur le pouvoir pour pousser à une politique au moins de méfiance envers eux, on peut alléguer une nouvelle attestation : un épisode qui se situe cette fois dans la première moitié du IIIe siècle, sous Alexandre Sévère, dont le règne s'étendit de 222 à 235. Il présente l'intérêt de montrer que cette hostilité des devins étrusques pouvait se manifester non seulement dans le sens d'une accentuation des velléités agressives de certains empereurs, mais aussi bien par le blocage de tentatives d'ouverture de la part de princes, certes païens, mais d'esprit plus libéral.

L'âge des Sévères

Avec les Sévères, nous sommes en effet dans un tout autre climat spirituel qu'à l'époque de la Tétrarchie, sur laquelle pèsent le poids des menaces du présent, et peut-être plus encore le souvenir de la crise qui s'ouvrira justement à la mort d'Alexandre Sévère, et où l'empire a failli sombrer. Nous sommes loin de l'atmosphère de réaction nationale, de repli sur les traditions les plus anciennes de Rome, que nous venons de rencontrer pour Dioclétien. Les Sévères, Africains d'origine, mais dont la famille a noué des liens étroits avec l'Orient syrien, font preuve d'un esprit innovateur, introduisent

1. Voir *Lettres*, X, 96, 97.

des cultes qui n'ont rien à voir avec l'héritage de la vieille religion nationale.

Ils sont connus surtout pour avoir développé le culte du dieu Soleil : et sur ce point les extravagances d'Élagabal [1], voulant imposer le culte tout oriental de l'aérolithe d'Émèse, sont moins significatives que la construction par le fondateur de la dynastie, Septime Sévère, du Septizonium, inauguré en 203, dont la façade à sept niches offre l'image des planètes ordonnées autour du Soleil – figurant le monarque [2]. Ce qui s'inscrit dans le vaste mouvement, syncrétiste et monothéiste à la fois, faisant de l'astre une sorte de dieu unique, dont la force, multiple, est exprimée à travers la diversité des figures du panthéon, qui caractérise l'époque, avide de renouvellement religieux.

Ce même bouillonnement se traduit par la floraison des religions orientales : Julia Domna, l'impérieuse épouse de Septime Sévère, fait représenter Isis sur les monnaies à son effigie, Caracalla édifie un temple à Sérapis sur le Quirinal, les inscriptions commémoratives de tauroboles – liés au culte de Cybèle – ou les dédicaces du culte de Mithra se multiplient, le culte syrien du Jupiter Dolichénien connaît son apogée [3]. Et, ce qui nous intéresse plus ici, le christianisme bénéficie d'un brusque essor, et, tout en restant officiellement une religion illicite, bénéficie d'une tolérance de fait et suscite l'attention de personnalités très proches du pouvoir, voire de l'empereur lui-même.

Les signes en sont nombreux. Un chrétien, Julius Africanus, est le premier bibliothécaire de la nouvelle bibliothèque du Panthéon, fondée par Alexandre Sévère, et il lui dédie un ouvrage, ses *Cestes*. C'est en revanche à sa mère, Julia Mammaea, qu'un autre chrétien, Hippolyte, dédie un traité sur la résurrection [4]. Celle-ci semble avoir

---

1. Sur le personnage, on pourra se reporter à R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du soleil*, Paris, 1985.

2. Sur le Septizonium, on verra E. Palmer, « Severan Rule-Cult and the Moon in the City of Rome », *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1085-1120, spéc. p. 1116-1119.

3. Sur ces questions en général, voir R. Turcan, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, Paris, 1991, et *Mithra et le mithriacisme*, Paris, 1993, auxquels on se reportera pour la vaste bibliographie.

4. La portée de ce geste doit être bien comprise, et il ne faudrait pas en conclure à une adhésion quelconque de l'impératrice aux vues du christianisme : car la doctrine chrétienne de la résurrection, insistant sur la résurrection des corps, était un des points qui heurtaient le plus les convictions païennes, surtout à cette époque où le succès du platonisme avait diffusé l'idée d'une vie éternelle conçue comme la libération de l'âme immortelle des liens du corps périssable et entaché de mal.

témoigné un intérêt poussé envers la doctrine chrétienne [1] : il ne faut peut-être pas qualifier de légendaire l'affirmation selon laquelle elle aurait fait venir auprès d'elle à Antioche Origène, dont elle désirait écouter les leçons. Au moins le succès dont jouissait, auprès de païens cultivés, l'« école d'Alexandrie », dont Origène était l'âme, est-il hors de doute. Le philosophe chrétien constatait lui-même l'affluence d'un public issu du paganisme – et qui l'écoutait sans pour autant adopter la foi nouvelle. Le plus bel exemple de cette curiosité est sans doute le cas – rapporté par Eusèbe, qui nous donne toutes ces informations [2] – du légat d'Arabie, donc un haut fonctionnaire de l'empire, qui écrit en 215 au gouverneur d'Égypte, et en même temps à l'évêque d'Alexandrie, pour demander qu'Origène vienne faire une tournée de conférences dans sa province. Nous sommes alors sous Caracalla : c'est à lui – à moins que ce ne soit à Élagabal – qu'un autre philosophe chrétien, de langue syriaque cette fois, Bardesane, dédie un traité sur le destin – peut-être à identifier avec son *Livre des lois des pays* [3]. Bref, la religion chrétienne a alors une importance, nous dirions une visibilité, qu'elle n'a jamais eue auparavant – en dépit de la persistance de persécutions sporadiques : on peut croire Eusèbe et Orose lorsqu'ils affirment qu'à la fin de la dynastie, il n'était pas rare de rencontrer des chrétiens à la cour [4].

Un modèle païen de tolérance : Alexandre Sévère

C'est sous le dernier Sévère, Alexandre, qui régna de 222 à 235, que cette situation atteignit son point culminant – et c'est justement là que nous allons retrouver les haruspices. La biographie qui nous en a été laissée par l'*Histoire auguste* permet de voir, une nouvelle fois, les spécialistes de la divination étrusque manifester leur opposition à la religion chrétienne [5]. Cette source tardive, tendancieuse et souvent

1. Cela lui vaut l'épithète de « très pieuse » de la part d'Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 21, 3. Mais lorsque les auteurs ultérieurs la présentent comme chrétienne (Rufin, VI, 16, Orose, VII, 18, 6), il y a là une extrapolation manifeste.

2. Voir respectivement *Histoire ecclésiastique*, VI, 19, 3, 12, 15.

3. Sur le personnage, J. Teixidor, *Bardesane d'Édesse, la première philosophie syriaque*, Paris, 1992.

4. Respectivement en VI, 28 et VII, 19, 2.

5. Voir Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, 43, 6 ; les autres passages qui évoquent les rapports du prince et des chrétiens sont 22, 4 (autorisation du culte), 29, 2 (laraire), 45, 7 (choix des prêtres), 49, 6 (contestation avec les cabaretiers), 51, 7 (maxime citée en exemple).

peu fiable n'a sans doute pas, et à juste titre, bonne réputation [1]. Mais, sur ce point précis, son témoignage n'a pas à être révoqué en doute, d'autant plus que ce qui est dit ici de l'attitude des haruspices irait plutôt en sens inverse des intentions de l'auteur païen, enclin à souligner combien un empereur païen comme Alexandre savait être tolérant, à la différence des empereurs chrétiens de son temps. Il n'avait certes pas intérêt à souligner l'échec de cette politique devant l'obstination de certains de ses coreligionnaires.

De tous les Sévères, le fils de Julia Mammaea était sans doute celui qui avait poussé le plus loin cette politique d'ouverture. À l'image de bien de ses contemporains, le jeune empereur, arrivé au pouvoir à l'âge de quinze ans, était un esprit tourné vers le religieux, cherchant une rencontre personnelle avec le divin. Il aimait se recueillir, chaque matin, dans son laraire, son oratoire privé. Mais cette quête d'une spiritualité plus intense l'avait – là encore, comme bien de ses contemporains – poussé à multiplier les expériences, accumuler les références religieuses, et juxtaposer les croyances les plus diverses – fussent-elles à nos yeux parfaitement incompatibles. Son fameux laraire, outre les effigies de ses ancêtres, celle de son homonyme, Alexandre le Grand, ou celles des « bons princes » qui l'avaient précédé et avaient de ce fait mérité leur divinisation, renfermait les images d'Apollonius de Tyane, Orphée, Abraham et Jésus [2]. Aux figures les plus en vogue du paganisme de son époque, le thaumaturge Apollonios et le référent d'une doctrine de salut Orphée, il n'hésitait pas à joindre, en un vaste syncrétisme, les figures emblématiques de la tradition juive et de la tradition chrétienne.

Dans son cas, on peut sans doute parler d'une certaine fascination à l'égard du christianisme [3]. Non seulement, annonçant en cela

1. Sur ce texte, on se reportera à l'étude de C. Bertrand-Dagenbach, *Alexandre Sévère et l'Histoire auguste*, Bruxelles, 1990.

2. Voir Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, 29, 2 (et 31, 5, pour Alexandre le Grand). Sur cette question, S. Settis, Severo Alessandro e i suoi lari, *Athenaeum*, 50, 1972, p. 237-251.

3. Plusieurs fois, cette admiration envers le christianisme et associée à celle envers le judaïsme : dans le *lararium* du Palatin, l'effigie d'Abraham voisinait avec celle du Christ, le principe « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » est rapporté aux Juifs aussi bien qu'aux chrétiens, et de même les deux groupes sont cités en exemple pour leurs exigences dans le choix des titulaires de postes de responsabilité. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question de l'attitude du paganisme par rapport au judaïsme : il est à noter au moins que la tolérance dont fait preuve Alexandre à l'égard du judaïsme n'a rien à voir avec la politique qui a pu tenter certains princes païens (les chrétiens le reprocheront à Julien) d'appuyer le judaïsme pour mieux s'opposer au christianisme.

la politique de Gallien et bien sûr de Constantin, il s'abstint de toute mesure à leur encontre, instaurant une politique de tolérance de fait, sinon de droit. Mais ce n'était pas simple tolérance : la voie chrétienne vers la divinité avait, aux yeux du prince, une valeur pleine et entière. Dans une contestation entre des chrétiens et des cabaretiers pour l'occupation d'un lieu public, il trancha en faveur des premiers, estimant qu'il était bon qu'une divinité, quelle qu'elle fût, fût honorée dans ces lieux.

Qui plus est, il semble avoir trouvé dans le comportement chrétien un modèle qui méritait d'être donné en exemple. Désireux de réprimer les abus de ses soldats, il leur citait le principe chrétien : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » – et aurait même tellement apprécié cette maxime qu'il l'aurait fait inscrire sur son palais du Palatin et les autres monuments publics. Il estimait aussi qu'il fallait être aussi exigeant dans le choix des gouverneurs de province et des magistrats que les chrétiens l'étaient dans celui de leurs prêtres.

Cette ouverture envers le christianisme ne se limitait pas à une attitude personnelle de sa part, et la liberté qu'il accordait aux chrétiens ne se ramenait pas à la permission qu'il leur laissait de pratiquer leur culte. Mettant en pratique, en tant qu'empereur, cette reconnaissance de la sainteté de Jésus qu'il mettait en œuvre dans le secret de son laraire, il aurait voulu, nous dit l'*Histoire auguste*, édifier un temple au Christ [1] : le Christ aurait ainsi été mis officiellement au nombre des dieux de Rome. Le texte ajoute qu'il aurait en cela repris une idée d'Hadrien, qui aurait désiré le faire dans tout l'empire et aurait pour cela fait construire des temples dépourvus d'images sacrées : il est clair qu'Alexandre a inventé ce précédent [2], voulant ainsi mettre en avant un exemple prestigieux afin de justifier une innovation qui ne pouvait manquer de choquer plus d'un de ses sujets – et contre laquelle la réaction des haruspices, effectivement, ne s'est pas fait attendre.

L'initiative, précisons-le, n'avait aucune chance d'être bien accueillie du côté chrétien. Il aurait été évidemment impossible pour des chrétiens d'admettre que le Christ, fils du Dieu, Dieu lui même au sein d'une trinité exprimant l'unique divinité, ait pu être ravalé

---

1. Voir Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, 43, 6.

2. Le texte précise que ces temples, vides de toute statue, auraient porté le nom de « temples d'Hadrien » ; ce doivent être les temples évoqués dans la *Vie d'Hadrien*, 13, 6 – qui sont des édifices « consacrés à son nom », donc liés au culte impérial.

au rang d'une figure divine parmi d'autres, ne plus être qu'un de ces innombrables dieux que révérait le paganisme. Le syncrétisme dont procède cette démarche d'Alexandre Sévère est aux antipodes de l'esprit du christianisme, d'une intransigeance farouche sur l'unicité de sa révélation. Aussi la réaction chrétienne face à cette sorte d'offensive de charme du pouvoir a-t-elle été violemment négative. Il est significatif que le chapitre 46 de l'*Exhortation au martyre* d'Origène, rédigé à cette époque, consacré aux noms de Dieu, soit une attaque en règle de tout syncrétisme, où la spécificité de la révélation du Dieu unique aux Juifs puis aux chrétiens risquerait de se dissoudre : non, dit le philosophe chrétien, on ne peut adorer indifféremment Dieu sous le nom de Zeus, ou encore d'Apollon ou du Soleil. Les seuls noms qui lui conviennent sont ceux hérités de la tradition biblique, reprise par le christianisme. Il est Adonaï, Sabaoth, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Lui donner tout autre nom est attentatoire à sa vérité.

Dans le *Contre Celse,* ouvrage dans lequel le même Origène entreprend de réfuter l'attaque en règle que Celse avait menée contre le christianisme dans son *Discours véritable,* sans doute rédigé en 178, cette facilité à superposer les notions religieuses est aussi un des points que l'auteur chrétien critique chez son adversaire. Préfigurant la politique que suivra Alexandre Sévère, Celse écrivait : « On m'accordera, je suppose, que les noms ne font rien à l'affaire, et qu'il est indifférent qu'on appelle le Dieu suprême Zeus très haut, ou Zen, ou Adonai, ou Sabaoth, ou Amon comme les Égyptiens, Papaeos comme les Scythes » [1]. Mais Origène argue des martyrs : « Les chrétiens combattent jusqu'à la mort pour éviter de donner à Dieu le nom de Zeus ou un nom d'un autre dialecte » [2]. C'est dire combien était impossible pour les disciples du Christ une compromission avec les tentatives du paganisme de sauvegarder l'héritage du polythéisme par la référence à un vague être suprême. Ils témoignent bien de ce que, vers 112, Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, considérait comme « un entêtement et une obstination inflexibles » [3].

L'opposition résolue des haruspices

Mais ce qui nous importe davantage ici, le projet impérial se heurta également à une opposition résolue du côté païen. De ce

1. Passage cité par Origène, *Contre Celse,* V, 41.
2. Origène, *Contre Celse,* I, 25.
3. Pline, *Correspondance,* X, 96, 3 (lettre à Trajan).

côté-là aussi, le libéralisme conciliateur d'Alexandre ne passait pas ! Apollonios de Tyane avait sa place dans le laraire du prince : il est clair que lorsque Philostrate a rédigé sa *Vie* du thaumaturge du Ier siècle, à la demande de Julia Domna, il a dû être sensible à l'idée d'en faire un pendant païen de Jésus [1].

La volonté de réagir contre une attitude jugée trop tolérante du pouvoir est encore plus manifeste dans le discours qu'un autre auteur de l'époque, Dion Cassius, attribue à Mécène, donnant à l'empereur Auguste des conseils en matière de politique religieuse [2]. On y trouve un vibrant plaidoyer en faveur de la religion traditionnelle : « Honore la divinité toujours et partout selon les règles ancestrales ». Ce n'est certes pas déplacé dans le cadre chronologique qui est visé, c'est-à-dire par rapport à l'œuvre de restauration religieuse du fondateur de l'Empire. Mais il est clair que Dion songe tout autant à sa propre époque. Il n'hésite pas à suggérer la persécution des contrevenants : « Ceux qui veulent introduire quelque chose d'étranger, prends-les en haine et punis-les ». Ces ennemis de la religion nationale sont désignés : outre les magiciens, ce sont les « athées », et on sait que le terme a été appliqué aux chrétiens, qui refusaient les dieux du paganisme. L'avertissement n'a évidemment aucun sens à l'époque d'Auguste : c'est aux Sévères, et notamment à Alexandre sous le règne de qui il écrit, que pense l'historien.

Dion, qui fut haut fonctionnaire de l'empire, représente la tendance d'un certain paganisme à s'opposer aux ouvertures tentées par le prince envers les chrétiens. Et il est remarquable que, dans ce passage précisément, il souligne la place qui doit être faite à l'haruspicine : « La divination est nécessaire, et tu dois absolument désigner des haruspices ». Dans cet âge qui accorde une importance particulière à la prédiction de l'avenir, qui non seulement y croit, mais y voit un aspect essentiel de la religion, il est significatif que la science étrusque apparaisse comme un moyen privilégié qu'a la religion traditionnelle de s'affirmer. L'haruspicine, dont il est souligné qu'elle doit être contrôlée par le pouvoir et exercée dans un cadre officiel, est un des aspects par lesquels elle peut le mieux répondre aux attentes et aux besoins du public.

Nous n'avons pas affaire ici aux vues d'un intellectuel isolé, coupé des réalités de son temps. Ce qu'il suggère ici à propos des devins de tradition étrusque et de leur rôle dans la défense du *mos*

1. Sur cette question, on pourra se reporter à P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 170-89.

2. Voir Dion Cassius, 52, 36.

majorum répond à l'attitude qui a été effectivement la leur devant les innovations religieuses d'Alexandre. Comme cela a été le cas plus tard sous Dioclétien, les haruspices se sont alors érigés en défenseurs sourcilleux de la religion nationale, ont œuvré pour empêcher les velléités d'ouverture du prince d'aboutir.

On le constate à propos du projet d'édifier un temple au Christ. L'expression dont se sert la *Vie d'Alexandre* pour désigner les opposants à ce projet « ceux qui consultent les victimes sacrées » ne peut s'appliquer qu'aux haruspices, et notamment à ceux qui jouent un rôle officiel auprès de l'empereur [1] : ils étaient seuls en mesure de lui signifier l'interdiction des dieux, manifestée à travers les entrailles des bêtes qui leur étaient offertes. Leur intervention se traduit donc par un refus radical de la politique libérale du prince : s'il persistait dans son projet de bâtir un temple au Christ, tous les habitants de l'empire deviendraient chrétiens et les autres temples seraient désertés.

À la différence d'Alexandre, prêt à superposer les doctrines les plus hétérogènes, et en fait les plus inconciliables, ils avaient bien perçu l'irréductile différence qui existait entre le christianisme, dans sa rigueur monothéiste, et le paganisme. Une tolérance de la part de celui-ci était impossible à mettre en pratique par rapport à une foi qui ne pouvait que le nier : le projet d'Alexandre était utopique, impraticable s'agissant de deux religions foncièrement incompatibles. Mais qu'on explique cette attitude de refus de toute concession envers les chrétiens de la part des haruspices par une juste conscience, chez eux, de la nature du christianisme et de celle de la religion païenne traditionnelle, ou plus prosaïquement, comme les auteurs chrétiens ne se priveront pas de le faire, par leur crainte de perdre leur clientèle [2], cela importe peu ici. Qu'il nous suffise de constater, avec cet épisode, que l'orientation antichrétienne des spécialistes de la divination étrusque et, le cas échéant, leur intervention active auprès du pouvoir impérial pour s'opposer à la nouvelle religion sont déjà nettement perceptibles vers le début du IIIe siècle, avant la crise générale de l'empire et les grandes persécutions de Dèce, Valérien et Dioclétien. D'Alexandre Sévère à Dioclétien, il y

1. L'expression latine est *consulentes sacra*, c'est-à-dire textuellement « ceux qui consultent les choses sacrées ». Nous suivons ici l'interprétation de M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milan, 1983, p. 105, S. Montero, *Politica y adivinacion en el Bajo Imperio Romano : emperadores y haruspices (193 D.C.-408 D.C.)*, Bruxelles, 1991, p. 31. L'hypothèse d'une référence aux livres sibyllins nous paraît moins probable, en l'absence de la précision qu'il s'agisse de livres sacrés.

2. Voir chapitre suivant, p. 76-7.

a eu une continuité dans l'attitude des haruspices envers le christianisme, et tout spécialement des plus importants d'entre eux, ceux qui étaient attachés à la personne de l'empereur et qui constituaient un des rouages de l'organisation religieuse de l'État. Ils ont toujours été des défenseurs intransigeants de la religion traditionnelle, rebelles à toute ouverture à l'égard des chrétiens et enclins à pousser à une politique répressive à leur encontre.

CHAPITRE IV

DU CÔTÉ DES CHRÉTIENS : UNE CONDAMNATION SANS APPEL

Hargne des auteurs chrétiens à l'égard des haruspices

Les haruspices ont donc indéniablement joué un rôle dans la politique de répression menée par l'État romain à l'encontre du christianisme, et spécialement lors de la dernière persécution générale, la Grande persécution de Dioclétien : ils ont favorisé son déclenchement, appuyé sa mise en œuvre. Du point de vue des chrétiens, ils se sont comportés en ennemis acharnés de la vraie religion, et on comprend que les sources chrétiennes, présentant après coup ces événements, aient eu tendance à aggraver encore leur responsabilité – comme nous l'avons vu en comparant les versions données par Lactance et par Eusèbe de la démarche de l'empereur auprès de l'oracle de Didymes.

Mais cette hostilité à l'égard des haruspices ne s'explique pas seulement par la conscience du rôle qu'ils avaient joué dans ces circonstances. Elle se manifeste d'une manière beaucoup plus générale. Et cette attitude de la part des chrétiens est sans doute en partie responsable de l'appui que les devins de tradition étrusque ont apporté aux mesures antichrétiennes. Nous avons relevé des traces de l'opposition des haruspices à la religion nouvelle dès le règne d'Alexandre Sévère : dès cette époque, ils devaient se sentir en butte aux attaques des disciples du Christ.

Nous avons constaté que les haruspices formaient, dans le cadre de la religion païenne, un corps nombreux et influent, très diversifié mais professant en principe une doctrine déterminée – celle que présentait la littérature sacrée étrusque –, vivant de l'exercice de

son art, que l'on pourrait comparer, dans une certaine mesure, à un clergé véritable. Par rapport au christianisme, la discipline étrusque représentait donc un obstacle, et ses spécialistes, des adversaires organisés et puissants contre lesquels il fallait lutter et dont il fallait contrebalancer l'influence.

Cette situation explique que l'on sente, chez les apologistes de cette période [1], une hostilité vibrante à l'égard des praticiens de la divination à la mode étrusque. Les chrétiens se vantent de leur faire perdre leurs clients, de les réduire à la misère – et refusent de voir dans la position négative des haruspices à leur encontre rien d'autre que leur dépit de ne plus pouvoir, comme dans le passé, profiter de la crédulité publique. Comme Arnobe, cet ancien rhéteur converti, le proclame à l'époque même de la Tétrarchie qui voit les haruspices participer à la politique de persécution, ses coreligionnaires disposent face à ces adversaires de la puissance que leur confère le Christ dont ils invoquent le nom : « Il impose silence aux devins, fait perdre leur clientèle aux haruspices » [2]. Et si ceux-ci se montrent aussi hostiles envers les chrétiens, c'est uniquement « pour ne pas laisser mourir leur métier, pour pouvoir extorquer mieux qu'une maigre obole à des consultants devenus rares ». Ils crient sans doute au scandale, à la trahison de la religion traditionnelle : « On néglige les dieux, dans les temples il n'y a presque plus personne, les cérémonies antiques sont tournées en dérision » [3]. Mais ce n'est que le paravent de leur avidité, le cri de leur déconvenue de ne plus pouvoir, à cause des disciples du Christ, exploiter tranquillement le public comme ils étaient habitués à le faire.

Plus d'un siècle auparavant, dans son *Apologétique* qui remonte à 197, un autre bouillant polémiste chrétien, Tertullien, célébrait déjà la déconfiture des spécialistes de l'*Etrusca disciplina* : « Il existe des gens qui peuvent se plaindre... des chrétiens... : les entremetteurs, les suborneurs, les souteneurs, puis les assassins, les empoisonneurs, les magiciens, et aussi les haruspices, diseurs de bonne aventure, les astrologues. Ne rien faire gagner à ces gens-là, c'est un gain immense ! » [4]. L'apologiste africain ne se borne pas, comme le fait

---

1. Nous nous en tiendrons volontairement dans cet exposé aux auteurs chrétiens contemporains des affrontements que nous avons examinés, à l'exclusion d'auteurs plus tardifs, comme Augustin ou Prudence – dont d'ailleurs les vues sur le point qui nous occupe ne font que prolonger ce qu'avaient déjà exposé les auteurs de la période précédente.

2. *Contre les gentils*, I, 46, 9.

3. *Contre les gentils*, I, 24, 2 et 3.

4. *Apologétique*, 43, 1-2.

Arnobe[1], à associer dans la même réprobation les haruspices et d'autres catégories de devins qui, à la différence d'eux, n'ont jamais eu de rôle officiellement reconnu dans le monde romain. Ils les met sur le même plan que les praticiens de la magie, fabricants de philtres et de poisons, qui, à Rome, tombent sous le coup de la loi. Il les présente même comme les équivalents d'individus qui vivent du crime, de l'escroquerie ou de la prostitution. Il est clair que les haruspices, qui s'estimaient les dépositaires d'une science véritable, les héritiers d'un savoir ancestral associé depuis longtemps au destin de Rome, ne pouvaient que s'indigner devant un tel amalgame !

L'accusation de charlatanisme

Mais pourquoi une telle hostilité à l'égard des haruspices, que nous pourrions juger comme de simples marchands d'illusion, guère dangereux, et certainement d'une autre race que les criminels[2] ou les souteneurs ? On pourrait penser que cela vient, avant tout, de ce que les chrétiens refusent de croire à leur prétendue science, que pour eux ce sont des charlatans qui abusent de la crédulité populaire.

On trouve effectivement chez les apologistes des remarques allant dans ce sens. Ainsi, dans son traité *Contre les gentils,* Arnobe ajoute à l'énumération des diverses formes de devins qui existent – dont les haruspices – qu'ils sont, indistinctement, « toujours menteurs »[3]. Dans l'abrégé qu'il donne vers 330 de ses *Institutions divines,* Lactance dit de l'astrologie, l'art augural et l'haruspicine qu'ils sont, globalement, « intrinsèquement faux »[4]. Mais c'est chez un auteur

---

1. Arnobe cite en même temps qu'eux les interprètes de songes, les voyants, les devins et les prêtres fanatiques (qui sont des prophètes qui émettent des oracles en état de transe) – en une liste certainement inspirée de Cicéron *De la divination,* I, 132, et *De la nature des dieux,* I, 55, mais adaptée à l'époque (les « fanatiques » ne devaient pas représenter une catégorie importante au temps de l'orateur).

2. Une expression de Tertullien dans son *Apologie,* 30, 6 (« Quelle différence y a-t-il entre un croque-mort et un haruspice ? ») peut être comprise comme se référant à des pratiques de nécromancie, évidemment liées à la notion de crime. Celles-ci ont parfois pris une forme qui les rapprochait de la technique des haruspices (voir à ce sujet S. Montero, *Politica y adivinacion en el Bajo Imperio,* Bruxelles, 1991, p. 24-5, n. 52, avec référence notamment à Élagabal, tel que le présente l'Histoire auguste, *Vie d'Élagabal,* 8, 2). Mais, si tant est que les haruspices aient développé des pratiques de ce genre, c'était bien évidemment en dehors de la ligne normale de la discipline toscane. Et le texte de Tertullien n'impose pas vraiment cette interprétation : il peut se référer, plus banalement, au fait que les haruspices inspectent des organes d'animaux morts.

3. *Contre les gentils,* I, 24, 2.

4. *Institutions divines, Épitomè,* 23, 5.

plus ancien, Minucius Felix, dont le dialogue qu'il a composé pour réfuter les critiques adressées par les païens à la religion chrétienne, l'*Octavius*, date de 220 environ, que ce point de vue sceptique à l'égard de la divination – et donc des pratiques des haruspices – est le plus nettement exprimé. Reprenant le même sujet dans son traité *Sur la vanité des idoles*, composé peu après sa conversion, en 245 ou 246, Cyprien ne fera que reprendre ses arguments [1].

Visant il est vrai plus la procédure officielle romaine des auspices, aux mains du collège des augures, que les techniques propres aux haruspices, Minucius a beau jeu de montrer que ne manquent ni les exemples de chefs ayant remporté la victoire en dépit de signes contraires, ni ceux de généraux ayant subi des désastres après une prise d'auspices favorable. Dans la première catégorie, il cite César : il est passé en Afrique en 47 av. J.-C. contre l'avis des augures, ce qui ne l'a pas empêché d'y écraser les pompéiens [2]. Dans la seconde, il évoque Regulus, le héros malheureux du débarquement en Afrique lors de la première guerre punique, Paul Émile, vaincu et tué à Cannes, C. Hostilius Mancinus, contraint à une capitulation honteuse après sa défaite devant les Numantins en 137 av. J.-C. Ces contre-exemples suffisent à disqualifier ceux qu'avancent les défenseurs des auspices : P. Claudius Pulcher et L. Junius Pullus, tous deux responsables de désastres navals au cours de la première guerre punique en 249 av. J.-C., qui ont suivi leur refus de tenir compte des présages défavorables, et Flaminius, qui, après avoir affiché un mépris semblable à l'égard des signes envoyés par les dieux, a été écrasé par Hannibal à Trasimène en 217 av. J.-C.

Les formes de divination helléniques ne sont pas plus crédibles. L'auteur chrétien rappelle que les fameux devins grecs Amphiaraos et Tirésias n'ont su prévoir les dangers qui les menaçaient personnellement. La Pythie elle-même ne mérite aucune confiance : il suffit de penser à ses oracles ambigus, et forgés de toutes pièces, comme celui prétendument rendu à Pyrrhus lors de sa guerre contre Rome, ou à ses complaisances politiques, qui lui valaient de la part de Démosthène l'accusation de « philippiser » tant ses réponses servaient les intérêts du roi de Macédoine. Bref, le fameux silence de l'oracle que l'on constate à l'époque romaine s'explique uniquement par le fait, heureux, que les hommes sont devenus moins crédules.

---

1. Voir respectivement *Octavius*, 26, et *Sur la vanité des idoles*, 7.

2. L'épisode est relaté par Cicéron, *De la divination*, II, 24, 52 ; l'orateur fait ici état de l'avis défavorable du chef des haruspices : cette mention, spécifiquement, d'un haruspice a disparu chez Minucius.

Nous avons repris en détail cette argumentation de Minucius Felix (et de Cyprien). Mais elle ne leur appartient pas : elle vient en droite ligne de Cicéron, dans son traité sur la divination, et, dans une moindre mesure, dans celui sur la nature des dieux [1]. C'est lui qui a fourni la documentation étalée par les auteurs chrétiens. De tous les exemples qu'évoque l'*Octavius*, seuls ceux de Regulus et de Mancinus ne se trouvent pas chez Cicéron : mais ils ne font que répéter celui fourni par Paul Émile, que l'orateur cite à l'appui de sa démonstration. Minucius est plus précis sur les cas des devins grecs : Amphiaraos et Tirésias n'étaient évoqués que par la mention de leur nom chez l'orateur. Mais ce n'est certes pas une modification bien importante ! On peut considérer le passage comme un pur démarquage de Cicéron – et qui plus est, un démarquage maladroit : la dénonciation de la fausseté de la prétendue réponse de la Pythie à Pyrrhus est plus claire chez l'orateur, qui rappelle qu'Apollon n'a pu s'exprimer en latin. Ainsi, le scepticisme qui se fait jour dans ces pages est celui de l'académicien Cicéron, l'ironie ne fait que prolonger celle que le philosophe païen avait manifestée.

La divination, œuvre des démons

La position de rejet de la divination qui se fait jour dans ces passages de Minucius Felix et de Cyprien n'est en réalité pas du tout caractéristique de la pensée des apologistes chrétiens sur le sujet. Minucius lui-même, après ce morceau de bravoure, présente les choses d'une tout autre manière. Il éprouve ainsi le besoin de préciser que le hasard peut expliquer des coïncidences entre des prédictions et des événements – ce que reconnaissait au reste déjà Cicéron : « Parmi une foule de mensonges, le hasard peut présenter les apparences d'une intention délibérée » [2]. Et surtout, ajoute l'auteur chrétien, il faut tenir compte de l'intervention des démons : c'était là un point qui n'apparaissait pas – on s'en doute – dans l'argumentation de l'orateur d'Arpinum, mais qui occupe une place centrale dans la position des apologistes vis-à-vis de la divination païenne.

Selon eux en effet, les démons, cherchant à tromper les hommes, se servent dans ce but des procédures divinatoires. Car ils

1. Pour Claudius, Junius, Flaminius : *De la divination*, II, 8, 20-21 (cf. I, 16, 26, et *De la nature des dieux*, II, 3, 7) ; César, *De la divination*, II, 24, 52 ; Paul Émile, *id.*, II, 33, 71 ; Amphiaraos et Tirésias, *De la nature des dieux*, II, 3, 7 ; oracle de Delphes, *De la divination*, II, 56, 116, 57, 118.

2. *Octavius*, 26, 7.

connaissent, au moins partiellement, la vérité : ce qui leur permet de l'utiliser dans les procédés mantiques qu'ils inspirent. Car ce sont eux que l'on trouve derrière tout cela : « Tantôt ils s'insinuent dans l'âme des prophètes, et séjournent dans les sanctuaires, quelquefois ils animent les fibres des entrailles, dirigent le vol des oiseaux, règlent les tirages au sort, produisent les oracles » [1]. Nous pouvons relever que l'haruspicine, qui seule nous occupe ici, fait partie des techniques auxquelles est reconnue une certaine validité. Comme le précisera plus tard Lactance, « les démons... peuvent imprimer dans les entrailles des victimes des signes prédisant l'avenir » [2].

Même lorsqu'ils reprennent les arguments de la critique cicéronienne, les auteurs chrétiens introduisent des atténuations qui montrent que, pour eux, il peut fort bien y avoir une part de vérité dans les prédictions des oracles, des mages ou des haruspices. On lit chez Minucius Felix que dans la divination « beaucoup de faux enveloppe le vrai », chez Lactance que « dans l'astrologie, l'art augural, l'haruspicine, bien qu'ils soient faux en eux-mêmes, les démons font en sorte qu'on puisse les croire vrais » [3]. Ce sont là les formules les plus extrêmes d'un scepticisme chrétien. On est bien en deçà de ce que Cicéron avait écrit sur le sujet !

Il est intéressant de se reporter à la présentation la plus philosophique de la question qu'on rencontre dans la littérature chrétienne de cette époque : celle qu'en fait Origène dans son *Contre Celse,* où il entreprend – à soixante-dix années de distance – de réfuter les arguments avancés contre sa religion par Celse dans son *Discours véritable,* écrit sans doute en 178. La critique de l'affirmation par le polémiste antichrétien de la faculté divinatoire des animaux (par exemple celle dont témoignent les oiseaux dans les prises d'auspices) lui donne l'occasion d'exprimer ses idées sur la divination en général.

Sa formulation montre bien qu'il connaît l'existence d'une discussion sur le problème, que de nombreux philosophes niaient la possibilité même de la divination. Il en profite pour taxer d'incompétence l'auteur païen qui n'en n'avait pas tenu compte : « Il devait, lui reproche Origène, établir de manière plus développée l'existence de cet art divinatoire, ... réfuter apodictiquement les raisons des négateurs de l'art divinatoire » [4]. Mais, pour sa part, le philosophe

1. *Octavius,* 27, 1.

2. *Institutions divines,* 4, 27, 3 ; le passage concerne l'épisode des « entrailles muettes », lors du début des poursuites engagées par Dioclétien contre les chrétiens.

3. Voir respectivement *Octavius,* 27, 7, *Institutions divines,* 23, 5.

4. *Contre Celse,* IV, 89.

chrétien n'éprouve pas davantage la nécessité de justifier contre les sceptiques l'existence de la divination. D'autres passages de l'œuvre montrent que pour lui celle-ci existe bien, et cela tout autant dans un cadre païen que, par les prophètes, dans l'histoire du Salut. Il estime possible de mettre en parallèle le prophétisme juif, tel qu'il s'exprime dans l'Ancien Testament, et « les augures, les présages, les auspices, les ventriloques, les haruspices, les Chaldéens tireurs d'horoscopes », c'est-à-dire tous les procédés mantiques dont usent les païens (dont, relevons-le, l'haruspicine) [1]. Il va jusqu'à comparer les annonces des événements futurs faits par le Christ et « les oracles tirés des augures, des auspices, de l'examen des entrailles des bêtes sacrifiées, des horoscopes » [2].

Mais cette prescience du futur qui se manifeste à travers les formes païennes de divination, les chrétiens l'attribuent unanimement aux démons. Nous l'avons déjà souligné pour Minucius Felix. Avant lui, Tertullien avait déjà fait la même analyse, et nous avons vu que cette thèse était explicite dans le récit que Lactance faisait du déclenchement de la persécution de Dioclétien [3]. C'est encore Origène qui formule le plus clairement cette interprétation chrétienne de la divination païenne. S'opposant à Celse qui attribue un caractère divin à la divination, quelle qu'elle soit, il soutient que « la prescience de l'avenir n'est pas nécessairement divine : elle est en soi chose indifférente, qui échoit aux méchants comme aux bons » [4]. Et pour lui une divination païenne comme celle qui s'exerce à travers les prises d'auspices et les prodiges animaux – dont il étudie plus spécialement le cas – n'est rendue possible que par l'action de « certains mauvais démons ». Ceux-ci « s'insinuent dans les plus rapaces et les plus cruels des animaux » : un signe de l'origine démoniaque de cette prescience du futur est en effet, selon lui, le fait qu'elle se manifeste surtout par l'action d'animaux méchants comme les vautours ou les serpents. Le philosophe chrétien se plaît à relever que ce sont eux qui interviennent le plus souvent dans les procédures oionoscopiques ou dans les prodiges animaux [5].

Les apologistes n'étaient pas en peine d'imagination pour expliquer les raisons qui pouvaient rendre compte de la capacité

1. *Contre Celse*, I, 36.

2. *Contre Celse*, II, 14.

3. Voir respectivement *Octavius*, 27, 1-3 ; *Apologétique*, spéc. 22, 7-10 ; *Sur la mort des persécuteurs*, 10, 2 (cf. *Institutions divines*, 4, 27, 3, et sur un plan général, *id.*, 2, 16, 1, *Épitomè*, 22, 5).

4. *Contre Celse*, II, 96.

5. *Contre Celse*, IV, 92.

des démons à formuler des prédictions exactes. Ne sont-ils pas de purs esprits, capables de se mouvoir très rapidement à travers l'espace ? C'est ainsi que Tertullien explique la réponse de la Pythie qui, interrogée par l'envoyé de Crésus, a su lui indiquer ce que le roi de Lydie faisait à ce moment : le démon qui l'inspirait avait pu faire le voyage de Delphes à Sardes et apercevoir le roi en train de faire cuire de la tortue avec de la viande d'agneau. Les démons ne vivent-ils pas dans le ciel ? C'est ainsi que le même auteur explique qu'ils puissent donner des prédictions d'ordre météorologique : proches des nuages et des astres, ils savent ce qui s'y prépare. Ne sont-ils pas éternels ? C'est ainsi qu'ils ont pu, nous dit toujours Tertullien, jadis écouter ce qu'ont dit les prophètes inspirés par le vrai Dieu : ils ont glané des parcelles de vérité qu'ils dévoilent ensuite comme si elles venaient d'eux-mêmes [1]. Origène explique plus sérieusement les choses : étant de nature spirituelle, ces démons, fussent-ils devenus mauvais, ont quand même une capacité à connaître l'avenir, dont ils usent pour tromper les hommes depuis leur chute ; selon le philosophe chrétien, « devenus impies envers la divinité véritable et les anges du ciel, (les démons) sont tombés du ciel et rôdent sur terre autour des corps épaissis et impurs. N'étant pas revêtus de corps terrestres, ils ont quelque discernement de l'avenir, et ils exercent cette activité pour détourner le genre humain » [2].

Démonologie chrétienne et démonologie païenne

Nous avons rappelé dans un chapitre précédent l'analyse que les païens d'alors faisaient du phénomène de la divination. Prolongeant les vues exposées par Platon dans le *Banquet*, probablement influencés par surcroît par les doctrines iraniennes, ils faisaient, eux aussi, intervenir les démons [3]. Cette interprétation est passée chez les auteurs chrétiens : Tertullien et Minucius Felix admetttent parfaitement la dette de l'analyse chrétienne de la divination envers la pensée païenne, eux qui s'appuient expressément sur l'autorité des mages et de Platon [4]. La présentation que, par exemple, l'auteur de l'*Octavius* fait de l'haruspicine, y reconnaissant l'intervention des

1. *Apologétique*, respectivement 22, 10 ; 22, 10, 22, 9.

2. *Contre Celse*, IV, 92.

3. Sur l'analyse du phénomène de la divination faite par Apulée, *Sur le dieu de Socrate*, 6, 133-135, voir *supra*, p. 41-4.

4. Voir respectivement *Apologie*, 22, 2 et *Octavius*, 27, 1.

démons [1], est conforme à celle que nous avions rencontrée chez le païen Apulée. On y retrouve une démonologie analogue.

Mais, dans une perspective chrétienne, il ne peut plus être question que de démons malfaisants. Et, on le note dans la formulation d'Origène, les conceptions platoniciennes, en faisant des êtres intermédiaires entre monde spirituel et monde sensible, se mêlent à la tradition d'origine juive sur la chute des anges en révolte contre Dieu [2]. Au reste l'identification entre les démons du paganisme et les anges déchus de la tradition biblique était déjà mise en œuvre dans le judaïsme antérieur. L'association, dans le texte du *Contre Celse*, de ces démons mauvais qui se sont dressés contre le Dieu créateur aux Titans et Géants de la mythologie grecque procède clairement de Philon, qui l'avait déjà avancée dans son traité *Des Géants* [3].

La croyance aux démons était donc un point commun aux païens et aux chrétiens [4]. Mais c'était aussi un terrain d'affrontement. Une génération après Apulée, dans son *Discours véritable*, Celse les faisait rentrer dans sa polémique contre la religion nouvelle : il dénonçait l'aveuglement des chrétiens, qui refusaient de voir l'identité des démons de la tradition païenne et des anges de la tradition judéo-chrétienne [5]. Pour lui qui appelait les adeptes de toutes les religions à s'unir dans la nécessaire défense d'un monde romain menacé par les risques d'éclatement et d'invasions, les chrétiens faisaient preuve d'un entêtement stupide et coupable en n'acceptant pas cette assimilation, se mettant ainsi en marge des habitants de l'empire.

Mais les penseurs chrétiens ne pouvaient accepter de le suivre sur cette voie. Pour eux les démons de la tradition classique, s'ils intervenaient dans des opérations aussi suspectes que la magie ou

---

1. Minucius Felix, *loc. cit.* : « quelquefois ils animent les fibres des entrailles ».

2. *Contre Celse*, IV, 92, passage cité plus haut p. 82 ; dans le même sens, Tertullien, *Apologétique*, 22, 3.

3. En 3 et 4 ; cf. aussi *De la confusion des langues*, 34, 174, *Des songes*, I, 12, 141.

4. Sur la démonologie païenne, on pourra consulter F. Cumont, « Les anges du paganisme », *RHR*, 72, 1915, p. 159-82 ; bonnes analyses dans R. Mac Mullen, *Le paganisme dans l'empire romain*, Paris, 1987, p. 132-6. Sur les vues de Plutarque à ce sujet, G. Sury, *La démonologie de Plutarque, essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942, D. Babut, « La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque : cohérence et fonction », *Information littéraire*, 35, 1983, p. 201-5 ; sur celles de Celse, J. Puiggali, « La démonologie de Celse, penseur médio-platonicien », *Les études classiques*, 55, 1987, p. 17-40.

5. Nous retrouverons la même attitude plus tard chez Cornelius Labeo, qui sera critiqué sur ce point par Augustin. Voir *infra*, p. 126.

la divination païenne, ne pouvaient être que des puissances du mal, identifiables à ces anges déchus pour avoir voulu rivaliser avec le seul Dieu véritable, s'arroger les pouvoirs qui étaient les siens.

Les chrétiens, champions de la lutte contre les démons

Ils se faisaient fort de pouvoir le prouver pour ainsi dire expérimentalement. Tertullien et Minucius Felix appuient leur affirmation du caractère démoniaque – entendu dans un sens péjoratif – de la divination païenne par les exorcismes pratiqués par leurs coreligionnaires, qui forcent les esprits qui habitent les prophètes du paganisme à avouer leur nature de démons mauvais. Les chrétiens s'étaient en effet fait une grande réputation d'exorcistes, à laquelle les païens eux-mêmes étaient sensibles [1]. À la suite du Christ qui, lors de sa vie terrestre, avait parcouru la Galilée et la Judée en chassant les esprits mauvais, ils délivraient les possédés des puissances qui les habitaient. En quittant le monde terrestre, leur maître leur en avait laissé le pouvoir : « Voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons » [2]. C'est en effet par le Christ, au nom du Christ qu'ils exercent ce pouvoir, et Tertullien insiste bien sur ce point : « Tout l'empire et toute la puissance que nous avons sur eux tirent leur force de ce que nous prononçons le nom du Christ et de ce que nous énumérons tous les châtiments qui les menacent et qu'ils attendent de la part de Dieu par le Christ leur juge » [3].

En un temps où les maladies mentales étaient interprétées en termes de possession démoniaque et ne pouvaient faire l'objet d'une approche proprement médicale, il est évident que ce pouvoir était important. Les païens n'hésitaient pas à en profiter, et il est significatif qu'un ennemi du christianisme comme Celse admette que « les chrétiens paraissent exercer un pouvoir par les invocations des noms de certains démons », même s'il l'attribue à une action démoniaque – s'attirant ainsi les foudres d'Origène [4]. Aussi les allusions aux guérisons de possédés sont-elles fréquentes dans la littérature apologétique, et les écrivains chrétiens peuvent-ils mettre en avant « l'appré-

1. Voir p. ex. R. Mac Mullen, *op. cit.*, p. 88-89.

2. *Évangile de Marc*, 18.

3. *Apologétique*, 23, 16.

4. Voir *Contre Celse*, I, 6 ; en VI, 40, Celse déclare aussi avoir vu chez des prêtres chrétiens des livres contenant des noms barbares de démons et des formules magiques.

ciable service (que rendent les chrétiens, ces) hommes qui chassent les démons des corps » [1].

Mais, dans l'application de ce pouvoir sur les esprits mauvais, les chrétiens ne faisaient pas de différence entre la guérison d'un possédé et le cas d'un être qui, aux yeux des païens, aurait été en état de transe prophétique. On a chez Minucius Felix une description très forte de ces prophètes en délire, chez qui le polémiste ne voit rien d'autre que des cas comme les autres de possession démoniaque : « Ces furieux qu'on voit s'élancer dans les rues, prophètes en dehors des temples, ils se livrent aux mêmes extravagances, aux mêmes déchaînements, aux mêmes tournoiements : c'est un démon qui les excite de la même façon que les autres » [2].

Tertullien met de son côté en parallèle l'exemple d'un possédé et celui d'un prophète inspiré : « Qu'on produise de même un de ceux qui passent pour être agités par un dieu, qui, la bouche béante, aspirent la divinité avec la fumée des victimes, se guérissent à force de hoquets, prophétisent d'une voix haletante : dans son cas comme dans celui d'un possédé, si un chrétien ordonne à cet esprit de parler, celui-ci confessera qu'il est un démon » [3]. Le comportement de ces individus prétendument inspirés par la divinité relève bien sûr pour nous de la maladie mentale – surtout dans les termes où les décrivent les auteurs chrétiens ! –, mais les païens de l'époque étaient prêts à reconnaître dans des faits de ce genre – et des états peut-être moins inquiétants que ceux que leurs adversaires chrétiens se plaisent à dépeindre... – d'authentiques manifestations du divin. L'assimilation de leur cas, chez les apologistes, à ceux de malades, d'êtres en proie à des démons malfaisants signifie que la divination inspirée, fût-ce celle mise en œuvre par les oracles les plus vénérables, comme celui de Delphes [4], méritait d'être pourchassée au même titre que les maladies causées par les esprits mauvais. Cela, bien sûr, les païens ne pouvaient l'admettre !

Une croisade contre la divination païenne

Aussi les rapports des chrétiens avec la divination païenne sont-ils nécessairement conflictuels. Il y avait dans la divination,

---

1. Tertullien, *Apologétique*, 43, 2.

2. *Octavius*, 27, 3.

3. *Apologétique*, 23, 4.

4. Nous avons vu que, dans la présentation que fait Eusèbe de Césarée (*Vie de Constantin*, 2, 50) de l'oracle de Didymes lors de sa consultation par Dioclétien, cette peinture dépréciative de la divination inspirée, lorsqu'elle s'exerce dans un cadre païen, est très sensible. Voir *supra*, p. 61.

comme dans la magie, une présence démoniaque que les disciples du Christ se devaient de combattre. Leur maître, dans sa vie terrestre, avait pourchassé les esprits mauvais, avait inscrit son action dans le cadre d'une lutte sans merci contre le « prince de ce monde », dont il avait définitivement triomphé par sa résurrection. Ses fidèles devaient suivre son exemple, continuer son combat et faire avancer le règne de Dieu en luttant à sa suite, et grâce aux pouvoirs qu'il leur avait laissés, contre les forces du mal. La divination, que ces démons inspiraient, ne pouvait donc pas être tenue pour un objet sans importance, une simple illusion contre laquelle il eût suffi d'user de mépris ou d'ironie : elle était une manifestation concrète de l'action des puissances du mal dans le monde, et il fallait que les chrétiens s'opposent à elle de toutes leurs forces.

Cette lutte active était d'autant plus nécessaire que la divination était un des points forts du paganisme dans la perception qu'en avaient les contemporains. Ses défenseurs le mettaient en avant comme un de leurs arguments essentiels, et Celse pouvait demander aux chrétiens : « Que peut-on trouver de plus divin que la prévision et la prédiction de l'avenir ? » [1]. Il ne faisait que traduire l'opinion courante, qui y voyait la manifestation la plus obvie de la divinité, et justifiait par là le paganisme, qui lui accordait une si grande place. Les chrétiens, nous l'avons vu, ne remettaient pas en cause la véracité des indications sur l'avenir que donnait la divination païenne. Leur seul moyen donc pour s'opposer à cette « preuve par la divination » du bien-fondé du paganisme était d'y dénoncer l'action des esprits mauvais, et la combattre avec les armes que leur donnait la foi au Christ.

Les apologistes ont bien conscience de l'importance que revêt la question. Ils voient dans les procédures divinatoires mises en œuvre par le paganisme un des pièges les plus dangereux dont les démons puissent se servir pour tromper les hommes. Comme le dit Tertullien, « quelle pâture plus exquise pour eux que de détourner l'homme de la pensée du vrai Dieu par ces faux prestiges ? » [2]. La connaissance que les puissances du mal ont de la vérité – si partielle soit-elle – suffit à attirer les foules qui se laissent ainsi prendre. Pis encore, par de tels procédés, les démons en arrivent à obliger les hommes à leur rendre un culte : car ce sont « ces esprits impurs (qui) se cachent derrière les statues et les images sacrées ; en répan-

1. Voir *Contre Celse*, IV, 88.

2. *Apologétique*, 22, 7.

dant leur souffle, ils acquièrent l'autorité qui s'attacherait à une divinité réellement présente » [1].

Dès lors on comprend mieux la violence de l'hostilité envers les haruspices et autres devins qui anime les passages que nous avons cités. S'ils n'avaient été que des charlatans, leur action ne serait pas aussi grave. Mais en réalité ils font œuvre proprement démoniaque, ils sont des agents actifs de la lutte que le Prince des Ténèbres et les siens mènent contre l'entreprise de salut inaugurée par le Christ. Les devins païens se font les auxiliaires des démons, et les pouvoirs, dépassant la simple nature humaine, que leur procurent les esprits mauvais en font des adversaires particulièrement dangereux. Ils sont parmi les appuis les plus solides dont Satan et ses acolytes disposent pour essayer de tromper le genre humain et le mener à la perdition en le détournant du salut apporté par le Christ [2].

L'attitude des chrétiens par rapport à des spécialistes de la divination païenne comme les haruspices ne peut donc être que polémique, agressive. Il leur faut lutter contre ces suppôts de Satan, il leur faut réduire à néant leurs « faux prestiges ». Là encore, le Christ leur a montré la voie : en chassant les démons, il leur imposait silence, les empêchant ainsi de révéler la vérité qu'ils pouvaient connaître [3]. À sa suite, ses disciples se doivent de faire taire les oracles, d'interdire aux haruspices de voir les signes qui leur permettraient de rendre leurs prédictions. Réduire au silence ces ennemis de Dieu, ces sectateurs des démons est un aspect important du triomphe de la vraie religion, en est une des manifestations les plus éclatantes. Vaincre ainsi ses ennemis, c'est proclamer hautement aux yeux du monde la victoire du Christ sur les forces du mal.

D'où cette insistance, que nous avons notée, sur le thème du *defectus oraculorum* – expliqué par le rôle des chrétiens –, sur le dénuement auxquel l'action de ceux-ci réduit les haruspices [4]. C'est

---

1. Minucius Felix, *Octavius*, 27, 1.

2. On peut relever inversement que les apologistes ne paraissent pas s'être fondés sur l'interdiction de consulter les devins formulée à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament (*Lévitique*, 19, 31, *Deutéronome*, 13, 2-6) ; en particulier, ils n'ont pas retenu l'analyse proposée par ce dernier texte : la justesse des prédictions données par les devins des nations étrangères serait une épreuve envoyée par Dieu à son peuple pour qu'il manifeste sa fidélité exclusive envers lui.

3. Évangile de Marc, I, 34 (et I, 25), de Luc, IV, 41 ; Jésus empêche les démons de révéler qu'il est le Christ (parce que, à ce stade de sa mission, cette révélation est prématurée).

4. Voir *supra*, p. 60-2, p. 76.

là, comme le proclame Arnobe, la preuve manifeste de la divinité et de la puissance du Christ : « Était-il un de nous... celui dont le nom met en fuite les esprits nuisibles, impose silence aux devins, fait perdre leurs clients aux haruspices, fait échouer les pratiques des magiciens arrogants, non pas, comme vous le dites, par la terreur qu'inspire un nom, mais par le privilège d'une puissance supérieure ? » [1]. Ce pouvoir est le signe le plus éclatant du caractère divin du Seigneur dont se réclament les chrétiens.

Les armes des disciples du Christ

Le motif des devins, ou des haruspices, empêchés de prédire l'avenir, de même que celui des magiciens dont les sortilèges sont rendus inefficaces, est donc fréquent dans la littérature chrétienne. La manière dont les disciples du Christ s'y prennent pour vaincre ainsi les puissances du mal y est présentée de façon variée. Tertullien évoque « le seul contact de nos mains, le moindre souffle de nos bouches », Minucius Felix « la torture de nos paroles, la brûlure de notre prière », l'évêque Denys d'Alexandrie, dans une lettre écrite en 262 et conservée par Eusèbe de Césarée, « leur présence, leur regard et même seulement leur souffle et le son de leur voix » [2]. Mais c'est principalement l'invocation du nom de Jésus qui est capable d'obtenir ce résultat : Tertullien, Origène, Arnobe mettent ainsi en relief la puissance invincible du nom du Christ [3].

Lactance fait intervenir un élément nouveau. Il évoque en effet, en outre, un moyen qui n'est pas mentionné avant lui : les chrétiens chassent les démons en faisant le signe de croix. On lit à ce sujet dans les *Institutions divines* : « Quelle terreur ce signe inflige aux démons, il le saura bien, celui qui verra où s'enfuient, chassés des corps qu'ils assiégeaient, ceux qui ont été adjurés au nom du Christ. En effet ses disciples chassent les esprits impurs en dehors des hommes qu'ils possèdent par le nom de leur maître et le signe de

1. *Contre les gentils,* I, 46, 1, 9.

2. Voir respectivement *Apologétique,* 25, 16, *Octavius,* 27, 5, *Lettre à Hermammon,* citée dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique,* VII, 10, 4 (il s'agit ici de pratiques magiques).

3. Tertullien, *Apologétique,* 23, 15 : « Toute l'emprise et tout le pouvoir que nous avons sur eux tirent leur force de ce que nous prononçons le nom du Christ » ; Origène, *Contre Celse,* I, 6 : « Ce n'est point par les invocations (des démons) qu'ils semblent exercer ce pouvoir, mais par le nom de Jésus, joint à la lecture publique du récit de sa vie » (cf. I, 25, II, 49, III, 24, 36, VIII, 58 : pouvoir du nom de Jésus, III, 24 : lecture des Évangiles ; VII, 67 : prières des exorcistes et formules tirées des Écritures) ; Arnobe, *Contre les gentils,* I, 46, 1 et 9, cité plus haut, p. 76.

sa passion »[1]. Ce geste, accompli par les chrétiens en souvenir de la mort du Christ, suffit, précise Arnobe, à empêcher les devins de donner leurs réponses et à faire disparaître des entrailles des victimes sacrificielles les signes que les haruspices seraient susceptibles d'y interpréter[2].

Ce point n'était pas spécifié auparavant. Mais, nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque, la formulation générale à laquelle recourt Lactance dans ce passage des *Institutions divines* ne fait que tirer la leçon d'un épisode précis, où la force du signe de la croix se serait manifestée d'une manière éclatante à l'encontre des haruspices : la scène des « entrailles muettes », telle que la rapporte le traité *Sur la mort des persécuteurs,* à la suite de laquelle Dioclétien aurait décidé ses premières mesures antichrétiennes[3].

Retour sur l'épisode des « entrailles muettes »

Nous avons déjà examiné cette scène. Mais nous avions laissé en suspens la question de savoir quelle crédibilité il faut accorder à l'épisode, dans les termes précis où Lactance le rapporte. Or justement le geste du serviteur chrétien faisant le signe de croix et chassant ainsi les démons, rendant inopérant l'examen des haruspices, est un élément qui peut paraître bien suspect.

Sans doute une attitude provocatrice de la part d'un chrétien, suscitant consciemment un incident, n'est-elle pas strictement impossible. Au moment de l'affichage de l'édit de 303, il s'est trouvé un chrétien à Nicomédie pour arracher le texte de la décision impériale. Un autre avait déjà agi de même lors de la persécution de Dèce : le soldat chrétien Polyeucte, en garnison à Mélitène sur l'Euphrate. Et le début du règne de Dioclétien avait déjà donné lieu à des incidents suscités par des adeptes de la religion nouvelle : Maximilien de Théveste, refusant le serment militaire en 295, le centurion Marcel de Tanger, se dépouillant publiquement de son équipement militaire lors de la célébration du *dies natalis* des empereurs en 298 avaient déjà fait de la provocation – du moins les païens, et même simplement les autorités de l'État pouvaient-ils en juger ainsi[4].

Cependant une attitude de ce genre de la part du personnel chrétien de la maison impériale semble assez peu probable. Nous

1. *Institutions,* IV, 27, 1.
2. *Institutions,* IV, 27, 3.
3. Nous avons étudié en détail cet épisode *supra,* p. 55-8.
4. Sur ces épisodes, P. Maraval, *Les persécutions,* Paris, 1992, p. 78, 103-5.

sommes encore, à ce moment, dans la période de la « petite paix de l'Église », et, depuis l'édit de Gallien, une liberté religieuse de fait était accordée aux chrétiens. Ceux qui appartenaient à l'administration, nous précise Eusèbe, étaient dispensés de l'obligation de participer aux cérémonies du culte païen [1]. On peut douter que des chrétiens aient pu prendre le risque de susciter une réaction négative qui aurait mis fin à la tolérance qui régnait depuis 260 [2]. Et il faut souligner que la « grande Église » – à la différence des groupes dissidents, comme les montanistes – a toujours désapprouvé ce qui pouvait passer pour une provocation gratuite à l'égard du pouvoir. Le jugement très réservé formulé par Lactance sur le geste de l'exalté de Nicomédie en 303 est révélateur de ce point de vue.

En revanche, ce signe de croix, à propos duquel l'auteur chrétien précise qu'il n'est pas sûr que le chef des haruspices l'ait réellement vu, mais qu'il a peut-être simplement déduit de la situation qu'il avait dû être fait [3], s'inscrit parfaitement dans le discours de l'apologétique chrétienne sur la capacité qu'ont les disciples du Christ de bloquer l'action des démons dans les processus divinatoires mis en œuvre par paganisme.

Ce discours est bien antérieur au règne de Dioclétien, puisque la trace s'en retrouve chez les premiers apologistes, Tertullien et Minucius Felix. Dans cette perspective, le récit de Lactance peut apparaître comme un simple avatar du thème du chrétien imposant silence aux devins. L'insistance sur le signe de la croix, chez cet auteur, est nouvelle : mais qu'on ait privilégié ce point n'est pas surprenant à une époque qui a vu Constantin triompher précisément par le signe de la croix. On serait tenté de parler d'un lieu-commun de la littérature chrétienne, mettant en scène le pouvoir du signe du Christ mettant en fuite les démons et faisant échouer les cérémonies païennes qu'ils inspirent.

Ce motif apparaîtra par la suite comme un procédé de pure fiction. On retrouve en effet une scène exactement superposable à celle que décrit Lactance dans un passage de l'*Apothéose,* poème que le chrétien Prudence a composé aux environs de 400. Cette fois, il

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique,* VIII, 1, 1 ; il s'agit de fonctionnaires et de juges ; la mesure ne concernait sans doute pas les simples serviteurs, comme ceux dont il est question ici.

2. Au reste, on peut se demander ce qui aurait pu pousser des serviteurs chrétiens du palais, qui devaient être habitués à voir s'y dérouler des cérémonies païennes à adopter tout d'un coup une attitude de rejet !

3. *Sur la mort des persécuteurs,* 10, 3 : « soit qu'il soupçonnât, soit qu'il eût vu quelque chose ».

s'agit du règne de Julien et de sa tentative de restauration païenne. Le poète y décrit longuement la manière dont un soldat chrétien de la garde aurait, en se signant, fait disparaître tout signe des entrailles des victimes lors d'un sacrifice à Hécate, contraignant ainsi l'empereur renégat à une fuite honteuse [1]. Le tableau est haut en couleur : à l'impuissance de l'officiant à apercevoir les signes espérés dans les entrailles [2] s'ajoute tout un environnement effrayant, ses assistants voient leurs vases sacrés leur échapper des mains, le flamine perd la couronne qui lui ceignait le front, la victime s'échappe au moment où on allait l'abattre. À la fuite éperdue de Julien fait pendant la prière d'action de grâces de toute la troupe des gardes, se jetant à genoux pour remercier Jésus.

L'épisode n'a bien sûr aucune réalité – ce que dénonce l'accumulation de détails cultuels qui, sous cette forme, ne peuvent avoir trouvé leur place dans aucune cérémonie : le poète va jusqu'à parler des incantations de Zoroastre qui se mêlent au sacrifice en l'honneur de la déesse infernale ! On a la reprise pure et simple de la scène décrite par Lactance, que Prudence aura transférée sous le règne de Julien, et considérablement amplifiée.

On voit même, paradoxalement, le schéma repris par Grégoire de Naziance dans une scène – tout aussi imaginaire – où c'est Julien lui-même qui joue le rôle du chrétien mettant en fuite les démons par le signe de croix. Dans le premier de ses *Discours contre Julien,* qu'il a composés après la mort de celui-ci, son adversaire chrétien raconte qu'un « maître d'erreur », qu'il ne nomme pas, mais en qui on reconnaît aisément Maxime d'Éphèse, a initié le jeune homme, alors qu'il n'avait pas encore formellement renié le christianisme, aux mystères d'Hécate et à la pratique d'évocations démoniaques [3]. Cependant, encore marqué par sa formation chrétienne, le futur Apostat a d'abord du mal à surmonter sa terreur et à supporter le contact avec les puissances infernales que Maxime d'Éphèse l'emmène rencontrer au fond d'un antre ténébreux. Par deux fois, il a recours au signe de croix, qui fait reculer les démons. Puis il finit par céder à l'attirance du mal – et par aller vers son destin.

---

1. *Apothéose,* 460-542.

2. On notera l'imprécision des termes employés : ce vieillard qui ne peut être, techniquement, qu'un haruspice, est désigné comme pontife, prêtre, interprète ; il serait illusoire de chercher la moindre réalité derrière la description.

3. *Discours contre Julien,* I, 55.

Un lieu commun de l'apologétique et sa signification dans l'épisode

On peut donc soupçonner, dans tous ces récits, l'application d'un lieu-commun apologétique, qui se manifesterait, pour la première fois, dans la scène des « entrailles muettes » devant Dioclétien [1]. Il en va de même pour un autre aspect de ce même épisode, tel que le relate Lactance : que le pouvoir qu'ont les chrétiens de faire échouer leurs entreprises diaboliques induise les mauvais conseillers du prince que sont ici les haruspices à pousser celui-ci à se déchaîner contre la vraie religion.

De ce point de vue en effet, le passage de Lactance rappelle l'explication que Denys d'Alexandrie, dans sa *Lettre à Hermammon,* écrite en 262, donnait du déclenchement de la persécution de Valérien, trois ans auparavant [2]. Selon l'évêque de la métropole égyptienne, cette mesure, contrastant avec la politique ouverte et tolérante menée jusque là par le prince, aurait été prise sous l'influence pernicieuse de son conseiller Macrien, qui avait la haute main sur l'administration des finances et jouait un rôle essentiel dans la conduite de toutes les affaires de l'empire. Or Macrien, dont Denys fait le chef des magiciens de l'Égypte, aurait constaté que les chrétiens, « hommes purs et saints (étaient) des obstacles pour ses incantations tout à fait infâmes et abominables ». C'est pourquoi il aurait incité l'empereur à sévir contre eux.

On ne peut guère se fier à la présentation des faits que donne Denys. Il écrit après la capture et la mort de Valérien, lorsque son fils Gallien exerce le pouvoir. Celui-ci a accordé aux chrétiens le droit de pratiquer librement leur religion. Mais il peut être dangereux de réveiller les vieilles haines en chargeant la mémoire de son père, en suggérant qu'il ait eu la moindre responsabilité dans les événements de 259/260... Macrien, lui, fournit un bouc émissaire tout trouvé, dans le rôle du mauvais conseiller. Car, entre temps, Gallien a dû se débarrasser de lui : à l'annonce de la défaite de Valérien, il avait fait proclamer empereurs ses deux fils, Macrien le Jeune et Quietus. L'usurpation n'a pas duré longtemps : en 261 les deux Macrien, le père et le fils, sont tués en Illyrie par Aureolus, et, l'année suivante, Quietus l'est à Émèse par Odeinath. Ces péripéties récentes expliquent la présentation des faits chez Denys.

---

1. Sur cette question, G. Fernandez, « Causas y consecuencias de la Gran Persecucion », *Gerion,* 1, 1983, p. 235-47, avec d'autres exemples cités p. 241.

2. Ce document est repris par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* (VII, 10, 4, pour le passage qui nous concerne) ; voir le commentaire de G. Bardy dans l'édition des *Sources chrétiennes,* Paris, 1960.

Le récit de l'évêque d'Alexandrie est donc des plus suspects historiquement. Mais il est significatif d'un point de vue idéologique : il montre la mise en œuvre du motif du pouvoir exercé par les chrétiens sur les démons, mettant en échec les pratiques des païens, comme cause de la persécution [1], dans un contexte où cela amène des membres de l'entourage du prince à déchaîner sa colère contre eux. Le passage de Lactance sur le début de la politique répressive menée par cet autre persécuteur qu'est Dioclétien avance le même schéma interprétatif.

Un dernier point incite à voir dans le récit de Lactance le résultat d'une élaboration en milieu chrétien. Il donne au chef des haruspices, qui occupe une place centrale dans l'épisode, le nom de Tagis. Or ce nom est difficilement séparable de celui de Tagès, le prophète qui a révélé aux Étrusques les principes de leur science religieuse, et notamment ceux de l'hépatoscopie. Le Tagis, maître des haruspices officiels de Dioclétien, n'est qu'un travestissement de Tagès, maître par excellence de la science religieuse toscane [2].

Les chrétiens, sans doute peu au fait de la personnalité réelle de celui qui était alors haruspice officiel de l'empereur, chef de l'ordre des soixante haruspices, lui auront fait porter, symboliquement, le nom de l'être qui représentait à leurs yeux l'haruspicine tout entière. On a donc là, une fois de plus, un signe de ce que la présentation des faits que donne Lactance est tributaire d'une interprétation faite en milieu chrétien. Le récit de l'opuscule *Sur la mort des persécuteurs*, et déjà auparavant l'écho de l'épisode qu'on

---

1. On sera sensible à un détail : les chrétiens, faisant obstacle aux pratiques magiques de Macrien, sont désignés comme des hommes justes : nous avons rencontré un élément tout à fait semblable dans la présentation donnée par Eusèbe, *Vie de Constantin*, II, 50, de la consultation de l'oracle de Didymes au nom de Dioclétien.

2. L'invraisemblance du nom Tagis avait été soulignée par K. Stade, *Der Politiker Diokletian und die letzte grosse Christenverfolgung*, Wiesbaden, 1936, p. 157 ; J. Moreau, *Lactance, De la mort des persécuteurs*, coll. *Sources chrétiennes*, Paris, 1954, II, p. 265, envisage la possibilité qu'un haruspice de cette époque ait, par goût antiquaire, repris le nom de l'enfant-prophète de Tarquinia (mais sans écarter totalement, p. 264, l'hypothèse d'une invention de la part de milieux chrétiens). Mais l'idée d'un nom réel nous semble peu vraisemblable, et n'est confortée par aucun parallèle ; le cas du nom grec Pollès, auquel, comme l'a suggéré J. Heurgon (« Influences grecques sur la religion étrusque : l'inscription de Laris Pulenas », *REL*, 35, 1957, p. 106-26 = *Scripta varia*, Bruxelles, 1986, p. 363-82), paraît s'être rattaché l'Étrusque Laris Pulenas, auteur de livres d'*Etrusca disciplina* au IIe siècle av. J.-C., n'est pas vraiment comparable : Pollès était considéré comme un personnage historique, ayant pu fonder une lignée. Ce n'est évidemment pas le cas de Tagès, qui est un être divin, n'ayant eu d'existence qu'à travers la révélation qu'il a délivrée aux hommes.

trouve dans les *Institutions divines* reflètent une tradition chrétienne, la réflexion de fidèles du Christ sur la tempête qu'ils venaient de traverser et l'explication qu'ils donnaient du déclenchement de l'épreuve qu'ils avaient vécue. Pour eux, celle-ci était un dernier sursaut des forces du mal, réagissant contre les attaques que leur faisaient subir les chrétiens, forts de la puissance de leur Sauveur manifestée par le signe de sa passion.

Cependant, de ce que ces éléments du récit de l'auteur chrétien soient artificiels, et trahissent une vision chrétienne de l'événement, que peut-on en conclure ? Il ne s'ensuit pas que l'historicité de base de celui-ci doive être remise en cause. Qu'un incident soit survenu au cours d'un sacrifice auquel présidait l'empereur Dioclétien, que les haruspices aient affirmé que les dieux refusaient de leur adresser les signes qu'ils s'attendaient à observer, qu'ils aient fait porter la responsabilité de ces « entrailles muettes » ne nous paraît pas rendu caduc par l'analyse que nous venons de faire, et la présence d'éléments chrétiens dans le récit de Lactance. Comme nous allons le voir, les maîtres de la science étrusque pouvaient de leur côté avoir de bonnes raisons de penser que les fidèles du Christ étaient un obstacle pour l'exercice de leur art, que le phénomène du silence des entrailles – qui, après tout, a très bien pu se produire ! – était une réponse des dieux devant la montée de la religion nouvelle, la manifestation de leur colère à ce propos.

Nous avons eu l'occasion de le constater, les occurrences n'ont pas manqué, où les spécialistes de la science religieuse toscane ont fait sentir leur opposition au christianisme. Bien sûr, Lactance reflète une tout autre interprétation de l'incident que celle qu'ont pu en donner les haruspices. Elle consiste à y voir une démonstration de la force victorieuse du Christ, se manifestant à travers ses disciples, à l'encontre des démons à l'œuvre dans la divination païenne. Et nous ne serions, pour notre part, guère porté à croire que des chrétiens aient réellement ainsi manifesté leur foi, provoquant la fureur du prince et ses premières mesures antichrétiennes. Mais qu'il y ait eu une réinterprétation de l'épisode faite après coup par les chrétiens témoigne au moins d'une chose, importante pour nous : que les disciples du Christ ressentaient les représentants de la tradition religieuse toscane comme de dangereux adversaires, des suppôts des démons prêts à susciter la persécution.

CHAPITRE V

UNE CERTAINE IDÉE DU MONDE ET DE ROME

L'haruspicine, sauvegarde d'un empire menacé

Pour les chrétiens, tout ce qui relevait de l'art des haruspices faisait appel à des pouvoirs démoniaques, et ne valait pas mieux que ce que faisaient les magiciens, dont l'activité était réprimée par la loi. Ceux qui faisaient profession d'appliquer les recettes de la vieille science étrusque méritaient donc d'être réduits au silence, au nom du Christ et du seul Dieu véritable. La conception que les païens pouvaient se faire de l'haruspicine était, on s'en doute, très différente !

L'art divinatoire, tel que le pratiquaient les devins de tradition toscane, était pour eux l'un des moyens principaux qu'avaient non seulement les individus, mais aussi les collectivités de communiquer avec les dieux. À ce titre les techniques mises en œuvre par les haruspices, comme « l'inspection des victimes » et celle des « autres signes surnaturels », figurent en bonne place dans ce véritable hymne à la divination qu'Origène a trouvé chez Celse et qu'il reproduit au livre VIII de son *Contre Celse* [1] :

« Est-il besoin de passer en revue toutes les prédictions que, dans les sanctuaires des oracles, ont fait entendre tantôt des prophètes et des prophétesses, tantôt d'autres personnages inspirés, hommes ou femmes, de leur voix divine ? Toutes les paroles merveilleuses sorties de ces sanctuaires ? Toutes les révélations obtenues grâce à l'inspection des victimes, grâce aux présents offerts et par d'autres

1. *Contre Celse*, VIII, 45.

signes surnaturels ?... Que de cités bâties, ou délivrées des épidémies ou des famines, par suite des prescriptions des oracles ! Que de villes ruinées pour avoir méprisé ou oublié ces avertissements ! Combien de cités ont décidé la fondation de colonies et sont devenues florissantes pour s'y être conformées ! Combien de princes, combien de simples citoyens ont éprouvé, pour cette raison, la bonne ou la mauvaise fortune ! »

Ce passage privilégie la dimension politique de la divination. Celle-ci est assurément essentielle pour les défenseurs de la religion traditionnelle : il s'agit pour eux principalement d'assurer la défense de l'empire où ils vivent, seul garant à leurs yeux d'une vie civilisée face à la barbarie, dans un monde qu'ils ressentent comme soumis à de terribles menaces. Dans cette perspective, ils ne peuvent considérer les chrétiens que comme des traîtres, ou au mieux des insensés : ils refusent la dimension religieuse que l'empire a nécessairement à leurs yeux, cette religion qui pour eux est non seulement une partie intégrante de sa culture, mais une condition nécessaire de sa perpétuation.

Comme le dit le même Celse : « Si les chrétiens refusent de s'acquitter des sacrifices traditionnels et d'honorer ceux qui y président, ils leur faut alors refuser de se laisser affranchir, de se marier, d'avoir des enfants, de remplir aucune obligation de la vie en communauté. Il ne leur reste qu'à partir au loin sans laisser derrière eux aucune postérité » [1]. La conduite des chrétiens ne peut que mener au désastre absolu que serait la fin de l'empire : « Si tous agissaient comme vous, rien n'empêcherait que (le prince) se retrouvât seul et abandonné ; alors le monde entier tomberait aux mains des plus dissolus et des plus féroces des barbares. Il ne serait plus question parmi les hommes ni de votre religion, ni de la véritable sagesse » [2].

Celse, dès les années 170, exprimait une véritable terreur devant le danger qu'il voyait menacer l'État romain, senti comme fondement de toute vie civilisée. Le contexte historique était, il est vrai, particulièrement effrayant : nous sommes à la période des guerres danubiennes, et pour la première fois des invasions barbares percent les défenses frontalières. Quades et Marcomans auraient poussé en 170 jusqu'à Aquilée ! Marc Aurèle doit passer le plus clair de son activité sur ce théâtre d'opérations, où il meurt en 180.

---

1. *Contre Celse*, VIII, 55.
2. *Contre Celse*, VIII, 68.

Cela sans compter les problèmes qui se posent ailleurs – incursions maures contre la Bétique, révolte des *boukoloi* en Égypte –, ni surtout la peste qui, ramenée de la campagne d'Orient en 166, allait frapper l'empire pendant quinze ans.

Les grands persécuteurs de la période suivante, Dèce et Valérien au milieu du IIIe siècle, Dioclétien au début du IVe siècle ont eux aussi été confrontés à la menace de désagrégation du monde romain – devenue autrement grave avec la « crise du IIIe siècle ». Face aux risques d'invasions extérieures comme à ceux d'éclatement intérieur, ils ont cherché à mettre en œuvre une politique religieuse qui redonnât une cohésion à l'empire – aboutissant à réprimer les éléments centrifuges que pouvaient constituer, à leurs yeux, les chrétiens (ou les manichéens).

Les haruspices et leur responsabilité envers l'État

L'influence des haruspices ne pouvait que jouer dans ce sens. Nous l'avons rappelé, la création de leur ordre, aux temps lointains de la République, avait répondu à la volonté du sénat de faire bénéficier la *res publica* romaine de la science tyrrhénienne. Sous l'Empire encore, les haruspices que nous avons vu agir auprès de Dioclétien et déjà d'Alexandre Sévère devaient se sentir indispensables à la bonne marche de l'État, et par là du monde romain tout entier. C'est en fonction de l'idée qu'ils se faisaient de leurs intérêts supérieurs qu'ils ont dû intervenir contre les chrétiens. La prospérité de l'empire, sa survie même ne pouvaient pour eux être assurée que par la préservation des bons rapports avec les dieux, ce qu'exprimait le vieux concept de « paix des dieux » : les chrétiens, ennemis des dieux et des rites par lesquels la faveur divine était garantie, représentaient un danger qu'il fallait combattre.

Les haruspices étaient certainement très conscients de l'importance de leur rôle. Et, de ce point de vue, leur réaction lors de l'incident des « entrailles muettes » et la pression qu'ils ont dû alors exercer sur l'empereur pour qu'il sévisse contre les chrétiens se comprennent parfaitement.

L'absence de signes, surtout se répétant sur une série de victimes successives, ne pouvait pas être fortuite. Cela ne traduisait pas une simple incapacité de ces spécialistes de la communication avec les dieux d'obtenir les indications voulues, mais bien un refus de la part de ceux-ci, dûment sollicités, de répondre aux demandes des haruspices et du prince pour le compte de qui ils agissaient.

C'était la preuve indiscutable de l'*ira deorum,* la colère des dieux, et cela ne pouvait présager que des catastrophes.

Les chrétiens estimaient être en mesure de rendre inopérants des procédés divinatoires comme l'examen des entrailles, dont ils ne contestaient pas par ailleurs qu'ils pussent permettre de donner des prédictions justes. Les haruspices, d'un point de vue opposé certes, partageaient cette opinion : les chrétiens pouvaient faire échec à leur art.

Le chef des haruspices que fait parler Lactance décèle la présence d'individus qu'il désigne comme « profanes » (*profani*). Le terme est très fort. Comme le précise le dictionnaire du grammairien latin Festus, « le profane est ce qui n'est pas sacré » [1]. Il existe une incompatibilité radicale entre les deux domaines, et ce qui est profane s'oppose à tout ce qui est sacré. Ici, nous sommes dans le cadre de ce que les Latins appelaient *sacra,* « choses sacrées ». La présence de ces *profani* suffit à perturber le sacrifice, à le rendre inefficace, à même lui faire courir le risque d'aboutir à l'inverse du résultat cherché, de lui donner un sens négatif.

Car, comme le précise Porphyre dans son traité *De l'abstinence,* écrit vers 270, et donc peu avant notre épisode, « un sacrifice effectué contrairement aux règles apporte plus de préjudice que de bénéfice » [2]. Son témoignage est d'autant plus important pour nous qu'il se réfère précisément aux consultations à fins divinatoires comme celles auxquelles procèdent les haruspices [3]. Or une des conditions essentielles du bon accomplissement d'une cérémonie de ce genre est que les règles de pureté rituelles soient scrupuleusement respectées, que nulle cause de souillure ne risque d'en perturber le déroulement et de provoquer ainsi le mécontentement divin. Des personnes « profanes » – mais il vaudrait sans doute mieux dire ici « impies » – sont une des causes possibles de souillure. Et c'est cela que vise expressément Porphyre lorsqu'il ajoute : « il se produit fréquemment un phénomène qui perturbe l'haruspice, à cause de la présence de personnes impures ».

La notion de pureté dans le paganisme tardif

Dans ce même passage, le philosophe grec rappelle toutes les obligations auxquelles les prêtres et les haruspices doivent se

1. Voir Festus, 257 L.

2. *De l'abstinence,* II, 50.

3. L'intérêt de ce texte de ce point de vue a été bien mis en relief par S. Montero, *Politica y adivinacion en el Bajo Imperio Romano : emperadores y haruspices (193-408 D.C),* Bruxelles, 1991, p. 59.

soumettre pour préserver leur état de pureté. Il leur est interdit d'approcher des tombeaux, des femmes en période de règles, d'avoir des relations sexuelles, d'assister à des spectacles indécents ou attristants. Loin de voir dans de telles prescriptions la marque d'une superstition ridicule qui n'aurait donné à la notion de pureté qu'un sens extérieur et purement matériel, sans rapport avec les dispositions intérieures de l'officiant, Porphyre y voit une nécessaire préparation de l'âme, indispensable pour l'être qui s'apprête à entrer en contact avec la divinité.

Comme le souligne P. Chuvin dans son étude sur la fin du paganisme antique, les païens d'alors manifestent une véritable « obsession de la pureté » [1]. Ils n'hésitaient pas, rappelle-t-il, à se soumettre à des rites de purification extrêmement contraignants. Ils leur apparaissent comme un préalable nécessaire pour préparer l'homme à la rencontre avec un dieu ressenti de plus en plus comme unique et tout-puissant, dépassant infiniment la finitude de l'univers sensible.

Ce souci n'a pas attendu les tout derniers temps du paganisme pour se manifester. Il ne se réduit pas à une attitude de repli vers des formes de culte plus spirituelles, vers la recherche d'un contact plus personnel de l'âme avec la divinité à partir du moment où les pratiques plus matérielles, comme celles liées au sacrifice, étaient interdites par le christianisme triomphant. Le sentiment de la gravité de la prise de contact avec les dieux inspirait déjà, bien auparavant, Alexandre Sévère, qui s'abstenait de son contact journalier avec les dieux, dans la chapelle personnelle qu'était son *lararium,* lorsqu'il avait eu des relations avec sa femme [2].

Encore s'agissait-il dans son cas de prière, d'un lien de nature spirituelle et personnelle avec les dieux. Mais ces conditions de pureté étaient senties comme tout aussi nécessaires pour des actes cultuels plus matériels et collectifs, comme ceux que font intervenir les sacrifices et les opérations divinatoires, du genre de l'hépatoscopie, qui leur étaient liés. L'empereur Julien fournit un autre bon exemple de ce souci de pureté. Or lui s'imposait, précise Libanios, une continence absolue lorsqu'il s'apprêtait à procéder à une opération de cet ordre [3]. Et nous avons vu que Porphyre insistait spécialement sur le cas des haruspices.

1. Voir *Chronique des derniers païens,* Paris, 1990, p. 242.

2. Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère,* 29, 2.

3. *Discours,* XVIII, 180.

Les haruspices avaient donc certainement le sentiment de participer à un acte extrêmement grave : ils entraient en contact avec les dieux. Qu'un incident survienne, comme celui des « entrailles muettes », cela ne pouvait être qu'un terrible avertissement – surtout si l'on tient compte du cadre officiel où ils officiaient dans le cas qui nous occupe. Qu'ils aient, dans de telles circonstances, désigné les chrétiens comme responsables de la situation ne doit pas être ramené aux dimensions d'une hostilité sordide et mesquine. Dans la perspective religieuse qui devait être la leur, la présence perturbante des chrétiens, à cette cérémonie et plus généralement dans l'empire, leur apparaissait sans doute comme la seule explication, logique et nécessaire, d'une telle calamité.

Nécessité de préserver la « paix des dieux »

Il ne faut pas refuser de prendre au sérieux l'argumentation d'un persécuteur comme l'empereur Maximin Daia, qui, devenu l'un des Augustes de la Tétrarchie en 305 et chargé de l'Orient, y poursuivit très activement les chrétiens. Dans le rescrit qu'il a adressé vers 310 à la ville de Tyr et dont Eusèbe de Césarée nous a conservé les termes [1], il a donné une dimension cosmique aux rites de la religion traditionnelle, et donc au péril que constituaient les représentants de la religion du Christ :

« Qui pourrait-on trouver d'assez insensé, étranger à toute raison, pour ne pas comprendre que c'est par la sollicitude bienfaisante des dieux que la terre ne refuse pas les semences qui lui sont confiées et ne trompe pas l'espoir des laboureurs, que le spectre d'une guerre impie ne s'implante pas sur la terre, ...que la mer ne se soulève pas, que des ouragans inattendus n'éclatent pas, ...que pas davantage la terre... ne s'affaisse en un redoutable tremblement, que les montagnes ne sont pas précipitées dans des abîmes nouveaux ? ».

L'équilibre du cosmos entier n'est rendu possible que par la préservation de la « paix des dieux ». Et seule le religion traditionnelle permet de la maintenir. À ce moment en effet, Rome avait déjà une longue histoire derrière elle. Elle avait toujours su préserver ses bons rapports avec les dieux en accomplissant les cérémonies prescrites, fixées par la tradition ancestrale, ce que les Latins appelaient le *mos majorum,* la coutume des ancêtres. Même au moment des pires crises les dieux, ainsi sollicités, ne l'avaient pas abandonnée.

1. *Histoire ecclésiastique,* IX, 7, 7-9.

La vieille religion nationale avait donc largement fait ses preuves, et c'était son respect qui assurait la préservation de l'empire et de toute la civilisation qu'il représentait, voire l'ordre du monde dont il semblait être le garant.

Les haruspices se devaient d'être les gardiens vigilants de cette religion traditionnelle. Et, sous l'Empire, on peut dire que c'est là une de leurs missions essentielles, définie comme telle.

La réforme de Claude

L'ordre des soixante haruspices avait été créé par les sénateurs au temps de la République. Mais, comme le rappelle Tacite dans les *Annales,* il avait été réformé en 47 par l'empereur Claude [1]. Il ne faut pas interpréter ce geste de « l'empereur étruscologue » comme une simple manifestation de son goût prononcé pour les antiquités et notamment celles de la vieille civilisation toscane à laquelle l'attachaient des liens personnels que J. Heurgon a bien mis en relief [2]. Pour lui l'ordre avait un rôle important à jouer au sein du monde romain, et c'est pour cela qu'il était indispensable de lui redonner une vitalité qu'il pouvait sembler avoir perdue.

Mais cette mission, telle que Claude la définit dans son adresse au sénat, n'est plus exactement celle que les sénateurs des temps précédents avaient prévue lorsqu'ils avaient créé ce corps, telle que nous la percevons à travers Cicéron et Valère Maxime [3]. Le premier évoquait la procuration des foudres et des prodiges. Le second attribuait en outre la décision de former le collège à un souci non seulement de préserver l'acquis de la religion ancestrale, mais aussi de l'enrichir par des apports nouveaux : il parle du « zèle des anciens Romains, non seulement pour l'observation du culte, mais encore pour son enrichissement ».

Avec la réforme de Claude, il n'est plus question d'ouverture, bien au contraire. Le but est purement défensif. Il faut éviter que les rites traditionnels ne tombent dans l'oubli. Et le danger est clairement dénoncé : « Aujourd'hui on se montrait plus indolent, par insouciance générale pour les arts libéraux et à cause du développement des superstitions étrangères ». Revivifier l'institution des haruspices permet d'opposer un barrage efficace – du moins le prince l'espère-

1. Tacite, *Annales,* XI, 15, 1-3.

2. Voir « La vocation étruscologique de l'empereur Claude », *CRAI,* 1953, p. 92-7 = *Scripta varia,* Bruxelles, 1986, p. 427-32.

3. Cicéron. *De la divination* I, 41, 92, et Valère Maxime, 1, 1, 1.

t-il ! – devant la montée de toutes ces religions nouvelles venues de l'Orient, qui séduisent alors plus d'un Romain.

Tacite ne précise pas quelles « superstitions » sont ainsi visées. Mais, dans un passage antérieur des *Annales*, il a rappelé les mesures prises par Tibère contre les astrologues et les mages en 19 [1]. Elles se sont traduites par l'expulsion d'Italie de ceux qui n'acceptaient pas de renoncer à l'exercice de leurs pratiques, et elles ont même donné lieu à des exécutions capitales, significativement faites selon une procédure archaïque [2]. La suite du récit prouve cependant que cette décision n'a pas eu de conséquences durables, et que les Romains, fussent-ils de la plus haute société, n'ont pas tardé à faire de nouveau appel aux « Chaldéens » !

Un peu plus loin, l'historien raconte que le même Tibère a pris une mesure d'expulsion analogue contre les Juifs [3], et il expose en particulier – avec une impassibilité effrayante – le moyen que le prince a trouvé pour se débarrasser de « quatre mille affranchis imbus de cette superstition » en les enrôlant de force et en les envoyant mourir en Sardaigne du fait des rigueurs du climat de l'île. Comme l'expriment encore plus clairement d'autres sources [4] dont nous disposons pour cette question, cette mesure est due à l'attirance que le judaïsme exerce sur beaucoup de Romains, sur ceux que le même Tacite, dans son célèbre *excursus* sur les Juifs du livre V des *Histoires*, dénonce comme « tous les scélérats qui renient le culte de leurs pères » [5].

D'après Flavius Josèphe, l'expulsion a été décidée à la suite d'une tentative d'extorsion menée par quatre aigrefins juifs à l'égard d'une prosélyte de haute naissance, Fulvia, dont le mari était ami du prince et lui aurait révélé l'affaire. L'attirance que pouvait exercer le judaïsme sur les esprits était donc en jeu : c'est aussi ce qu'affirme Dion Cassius, mais sur un plan moins anecdotique. Pour lui en effet, l'empereur a voulu combattre l'influence des Juifs sur les Romains, qu'ils détournaient de leurs coutumes ancestrales, du *mos majorum*. Sénèque lui-même paraît ne pas avoir été indifférent aux coutumes juives, dont il rapproche sa propre décision, alors, de

1. *Annales*, II, 32, 3, à compléter par Suétone, *Vie de Tibère*, 36.

2. L'un des condamnés est précipité de la roche Tarpéienne.

3. *Annales*, II, 85, 4 ; l'historien parle aussi ici des adeptes des superstitions égyptiennes, mais les autres sources ne mentionnent que le cas des Juifs.

4. Suétone, *Vie de Tibère*, 36, Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 18, 81, Dion Cassius, 57, 18, 5 a, et aussi, plus allusif, Sénèque, *Lettres*, 108, 22.

5. *Histoires*, V, 5, 1.

s'abstenir de viande à la mode pythagoricienne. Mais, là encore, les mesures décidées par Tibère n'ont eu qu'un effet passager. À en croire Dion Cassius, dès 41 l'empereur Claude songeait de nouveau à expulser de Rome les Juifs tant ils étaient redevenus nombreux, et seules les difficultés d'application d'une mesure d'expulsion, justement à cause du nombre des individus concernés, l'aurait dissuadé de prendre une telle décision – du moins à ce moment [1].

Il est assez probable que, parmi les superstitions étrangères dont Claude estimait en 47 qu'elles menaçaient Rome, il y a eu le judaïsme. D'autant plus qu'à cette date il faut sans doute déjà compter avec l'apparition de la religion nouvelle prêchée par les disciples du Christ, qui se répand d'abord au sein de la communauté juive et y suscite des troubles. C'est en 49, selon Orose, que se situe une nouvelle mesure d'expulsion des Juifs, décidée par Claude, dont on retrouve l'écho dans les *Actes des Apôtres* [2]. Mais il se réfère à ce propos à un passage de Suétone, qui évoque une telle mesure antijuive sans donner de date précise. Or c'est le passage bien connu où l'historien attribue la décision du prince à l'agitation dans le milieu juif provoquée par un certain Chrestos [3] – formule derrière laquelle il est difficile de ne pas voir l'effet des débuts de la prédication chrétienne [4].

La reviviscence de l'ordre des haruspices, décidée par l'empereur Claude en 47, c'est-à-dire, si on suit Orose, deux ans seulement avant l'expulsion des Juifs de Rome, qui a fait suite aux troubles provoqués par les tout débuts de la diffusion du christianisme, aurait-elle déjà un certain lien avec la propagation, dérangeante, de la nouvelle religion [5] ? Il est assurément impossible de l'affirmer :

---

1. Dion Cassius, 60, 6, 6 ; comme nous allons le voir, Claude a dû procéder à une expulsion des Juifs plus tard, peut-être en 49.

2. *Actes*, 18, 2 : Aquilas et Priscille sont arrivés à Corinthe, où ils rencontrent l'apôtre Paul, du fait que « Claude avait décidé que tous les Juifs devaient quitter Rome ».

3. Suétone, *Vie de Claude*, 25, 4 : « comme les Juifs se soulevaient continuellement, à l'instigation d'un certain Chrestos, il les chassa de Rome ». Orose cite ce texte et, se fondant sur Flavius Josèphe (mais en un passage dont nous n'avons pas conservé trace par ailleurs), situe la mesure en 49 (7, 6, 15-16).

4. Cette interprétation est admise par la grande majorité des savants (p. ex. M. Simon, Remarques sur les origines de la chrétienté romaine, dans *Religion et culture dans la cité italienne*, Strasbourg, 1981, p. 42-3, P. Maraval, *Les persécutions des chrétiens*, Paris, 1992, p. 7) ; mais position opposée de M. Sordi, *I Cristiani e l'impero romano*, Milan, 1983, p. 31-2.

5. Sur l'attirance que le christianisme a pu déjà exercer à ce moment sur certains païens de Rome, voir M. Sordi, *I Cristiani e l'impero romano*, p. 29-37.

mais ce n'est pas totalement impossible. Il serait alors piquant de noter que l'opposition de la tradition étrusque au christianisme que nous constatons plus tard, à partir de l'époque des Sévères, aurait été sous-jacente à ce nouveau départ de l'ordre des haruspices sous l'Empire qu'a représenté la réforme de Claude.

La discipline étrusque, rempart de la religion nationale

Mais, quoi qu'il en soit de ce point destiné à rester insoluble, il faut souligner que le problème posé par les Juifs (et à plus forte raison par les chrétiens !) n'a certainement été qu'un des éléments qui ont poussé l'empereur à prendre une mesure concernant l'institution des haruspices. Les passages où Tacite et Suétone parlent de l'expulsion des Juifs en 19 font aussi référence aux influences égyptiennes [1]. Et il est difficile de penser que le succès grandissant d'autres croyances et pratiques exotiques, étrangères aux traditions de l'*Urbs*, bref de toutes ces « religions orientales », si diverses dans leurs formes et leurs origines, n'ait pas joué dans les motivations de Claude.

Quel qu'ait été l'ennemi extérieur visé par le prince en 47, la mesure prise alors montre que la science religieuse toscane apparaissait comme le rempart le plus solide de la religion nationale romaine. Car il n'y a chez Claude aucune volonté de souligner une singularité étrusque par rapport à la tradition romaine. Ce serait un contresens que d'attribuer à cet « étruscologue » le moindre désir d'opposer cette science tyrrhénienne à ce qui serait purement romain. Il est remarquable qu'il n'emploie pas ici l'expression, pourtant attendue, de « discipline étrusque » (*Etrusca diciplina*). Il parle au contraire de « la plus ancienne science religieuse de l'Italie » (*vetustissima Italiae disciplina*). On ne saurait exprimer plus nettement que cette doctrine toscane n'est plus sentie comme l'apanage de l'Étrurie, donc d'une région particulière au sein de l'ensemble italien, qui se différencierait des autres. Elle est devenue le bien commun de tous les habitants de la péninsule, est désormais une part constitutive de la religion nationale. Et elle peut même passer pour un de ses plus beaux fleurons, ce que les Romains sont en mesure d'opposer comme rempart le plus efficace devant le déferlement des superstitions étrangères. L'*Etrusca disciplina* fait désormais partie de plein droit du fonds romain, du *mos majorum*, elle en est même une des composantes les plus remarquables.

1. Tacite, *Annales*, II, 85, 4 ; Suétone, *Vie de Tibère*, 36.

On mesure le chemin parcouru depuis le moment où la décision prise par le sénat de créer un collège des haruspices se heurtait aux réticences des traditionalistes et suscitait les histoires d'haruspices malveillants que nous avons évoquées [1]. À l'époque de Claude la situation est radicalement différente. C'est au contraire sur ces devins toscans, jadis tant décriés, que l'on compte pour défendre le *mos majorum*. Leur science religieuse, tout « étrusque » qu'elle soit toujours appelée, est parfaitement intégrée au fonds national romain.

Haruspicine et cultes latins traditionnels

Les inscriptions qui nous font connaître, concrètement, ce qu'étaient les haruspices dans le monde de l'Empire indiquent bien la fusion complète qui s'était opérée entre l'apport étrusque et les aspects purement romains de la religion. Les haruspices ne sont nullement confinés dans leur spécialité. Par exemple nous avons rencontré à Aricie un *C. Marius Quietus haruspex* qui était flamine de Mars dans cette antique cité latine (*CIL*, XIV, 4178 c). Mais c'est surtout pour les membres de l'ordre des soixante et les haruspices impériaux que cette intégration dans le patrimoine de la religion nationale est le plus sensible.

Ainsi l'« haruspice des Augustes » L. Fonteius Flavianus, au IIe-IIIe siècle (*CIL*, VI, 2161), a été pontife, sans doute à Rome : c'était donc un des chefs de la religion nationale. Il a en outre exercé les fonctions de « dictateur albain » et a dû à ce titre présider les cérémonies des Féries latines qui continuaient à réunir les délégués des trente peuples latins sur le site de leur ancienne métropole, Albe-la-Longue. Il n'est pas le seul à arborer sur son épitaphe un titre en rapport avec le plus ancien passé latin. Toujours en rapport avec le culte qui continuait à être rendu au Jupiter latin (*Jupiter Latiar*) à l'emplacement de la cité d'où étaient issus les jumeaux fondateurs, on rencontre, avec C. Nonius (*CIL*, VI, 2175) un *sacerdos Cabensis montis Albani*, « prêtre de Cabum du mont Albain », c'est-à-dire un représentant de la cité disparue de Cabum à ces festivités de l'antique fédération latine [2]. Et l'aide des haruspices impériaux Cn. Domatus Priscus fut pour sa part pontife albain (*CIL*, VI, 2168).

L'autre métropole traditionnelle de Rome, Lavinium, est présente dans la titulature d'haruspices des empereurs : l'anonyme de

---

1. Voir *supra*, p. 22.

2. Sur les problèmes particuliers posés par cette inscription difficile, voir *supra*, p. 32, n. 2.

CIL, VI, 2163, au IIe siècle, et L. Vibius Fortunatus, au IIIe siècle (*CIL*, X, 4721), furent tous deux *Laurens Lavinas*, c'est-à-dire reçurent le titre honorifique de citoyens de Lavinium, dans le pays des Laurentes. Ils étaient de ce fait au nombre de ceux qui étaient chargés de maintenir en vie les cultes pratiqués dans la plus ancienne des métropoles du Latium, celle qu'Énée aurait fondée à son arrivée sur le sol italien.

Avec ces titres et fonctions, nous sommes en dehors de toute référence étrusque. Au contraire, de telles charges expriment l'enracinement le plus authentiquement latin qui se puisse imaginer. Elles renvoient, par-delà la fondation de Rome, au passé le plus reculé, pré-romuléen, du peuple romain. L'héritage étrusque n'est donc plus du tout ressenti comme incompatible avec le patrimoine latin. Antiquités tyrrhéniennes et latines se mêlent, et le cumul de fonctions de tradition latine et de tradition étrusque par les mêmes personnages atteste, mieux que tout autre indice, que la défense du *mos majorum* passe désormais par le recours à ce par quoi l'apport toscan est venu l'enrichir.

Ouverture et attachement au fonds national

D'une manière qui peut nous sembler paradoxale, le souci de défense de la religion romaine traditionnelle peut coexister avec une large tolérance, au moins théorique, à l'égard d'autres formes religieuses. Le polythéisme antique, en particulier dans le cas de Rome, n'a jamais dénié l'existence d'autres dieux en dehors de ceux que lui-même connaissait, la possibilité d'autres cultes que ceux intégrés dans la tradition nationale. Les Romains pouvaient très bien introduire dans leur religion certains de ces dieux exotiques, leur rendre un culte, éventuellement sous des formes très différentes de celles auxquelles leurs propres coutumes les avaient habitués. L'histoire religieuse de la cité est pleine de ces divinités étrangères, accueillies sur le sol de l'*Urbs* et y recevant un culte, y compris dans un cadre tout à fait officiel [1].

De fait, à certains moments de son histoire, Rome a été très ouverte aux innovations religieuses. Nous avons eu l'occasion de rappeler qu'il en avait été ainsi à l'époque des Sévères : de nombreuses religions orientales y ont connu un essor que la politique des princes régnants venait souvent encourager, et le christianisme lui-

1. Il suffira de renvoyer à ce sujet p. ex. aux chapitres successifs de *La religion romaine archaïque* de G. Dumézil, Paris, 1966, intitulés « les dieux de l'ennemi », « les dieux des marchands », « les premiers dieux grecs » (p. 412-32).

même a été l'objet d'une tolérance de fait. Le laraire d'Alexandre Sévère est assurément le plus bel exemple de cette capacité à faire place, à côté des formes religieuses traditionnelles, à des expériences très différentes, et nettement marquées comme étrangères [1].

Cependant les Romains ne pouvaient mettre sur le même plan ce qui était traditionnel chez eux, et ce qui était senti comme venant de l'extérieur, c'est-à-dire au moins trop récemment introduit pour ne pas avoir été totalement intégré – ainsi que pouvait l'être un culte comme celui d'Hercule à l'*Ara maxima,* sans doute grec et célébré selon le rite grec et non le rite latin [2], mais qui faisait indiscutablement partie du patrimoine national. Même un esprit friand de nouveautés comme Alexandre Sévère marque son attachement aux cultes qui relèvent du *mos majorum* : comme le note l'*Histoire auguste* juste après avoir mentionné ses mesures favorables envers les Juifs et les chrétiens, il a soutenu consciencieusement l'action des collèges traditionnels, ceux des pontifes et des *quindecemviri sacris faciundis* [3].

Cette reconnaissance de la validité des religions étrangères, mais en même temps ce qu'on pourrait considérer comme une relégation dans une catégorie inférieure étaient bien traduites dans une théorie que Celse, l'adversaire des chrétiens, exposait déjà au IIe siècle, et que cet autre opposant la religion nouvelle que fut l'empereur Julien reprendra à son tour : celle des dieux « ethnarques », c'est-à-dire des dieux propres à chaque nation et affectés à leur protection et à leur gouvernement.

Pour le polémiste païen en effet, « les différentes parties de la terre ont été dès l'origine attribuées à différentes puissances tutélaires et réparties en autant de gouvernements ». Il s'ensuit que, pour chaque pays, la manière traditionnelle dont il honore ses dieux lui est la plus appropriée, et doit être considérée comme la seule légitime : « Dès lors ce qui est fait dans chaque nation est accompli avec rectitude si c'est de la manière agréée de ces puissances ». Modifier le contenu, dans quelque pays que ce soit, est au contraire répréhensible : « Il y aurait impiété à enfreindre les lois établies dès l'origine dans chaque région » [4].

---

1. Voir *supra,* p. 69.

2. En pratique ce « rite grec » se réduisait au fait que le célébrant officiait tête nue, et non la tête recouverte par le pan de la toge comme l'exigeait, en principe, le rite latin.

3. Histoire auguste, *Vie d'Alexandre Sévère,* 22.

4. Les passages où Celse exposait cette théorie ont été transmis par Origène, *Contre Celse,* V, 25.

Celse songe plus particulièrement aux Juifs, et c'est aussi à leur propos que Julien développera cette idée. Et certes leurs coutumes religieuses, avec leurs interdits alimentaires et une règle telle que la circoncision, avaient tout pour choquer les Romains : Tacite parle à ce sujet de « pratiques sinistres, honteuses, immorales » [1]. Mais l'auteur du *Discours véritable* ne les condamne pas : pour lui, en elles-mêmes, elles ne doivent pas être rejetées. Simplement, elles ne sont valables que pour le peuple juif, non pour les Romains. Les Romains n'ont donc pas à les admettre pour eux-mêmes.

Ainsi donc la tolérance théorique pouvait très bien s'allier à un exclusivisme du *mos majorum* pour Rome. Pour les Romains, la religion traditionnelle était la seule réputée conforme au génie propre de la nation, et il fallait considérer comme des impies ceux qui s'en écartaient. Les idées que le polémiste antichrétien exposait dans ces pages de son œuvre ont dû en fait correspondre à l'opinion de la plupart des païens, et en particulier de leurs chefs : il ne fallait pas s'écarter de la religion nationale, elle seule était adaptée aux Romains.

La tradition étrusque, source de renouvellement

Cependant il ne suffisait pas de proclamer l'excellence pour le monde romain de sa tradition religieuse. Encore fallait-il qu'elle offrît de quoi répondre aux aspirations de ses habitants. Or c'était un fait que beaucoup d'entre eux, fussent-ils de plus pure souche romaine, ne s'en satisfaisaient plus, et allaient chercher d'autres croyances, d'autres formes de relation avec le divin que celles offertes par le *mos majorum*. Les religions orientales, éventuellement le judaïsme ou le christianisme pouvaient les tenter : ils étaient susceptibles de mieux combler leurs attentes.

Or c'est justement sur ce plan que l'apport de l'Étrurie, désormais intégré à part entière dans la religion nationale de Rome, pouvait se révéler important. Au sein du paganisme romain, c'était sans doute l'héritage étrusque qui était le plus à même d'offrir une alternative à ce que les Romains d'alors étaient enclins à chercher à l'extérieur du *mos majorum*, en se faisant les adeptes des religions nouvelles.

Nous l'avons déjà signalé en ce qui concerne la divination, à laquelle les hommes de l'époque accordaient une telle valeur [2].

---

1. *Histoires*, V, 5, 1.
2. Voir *supra*, p. 41-2, 95-6.

L'Étrurie offrait un corps de doctrine et une pratique interprétative beaucoup plus élaborés que ce qu'on trouvait dans les traditions proprement romaines. Ainsi par rapport à d'autres types de mantique, d'autres origines et qui étaient marqués par leur caractère étranger – on peut songer à l'astrologie liée aux mages, ou aux sorts isiaques –, la discipline étrusque pouvait paraître donner une réponse proprement italienne. Il n'était pas besoin des « Chaldéens » ou autres devins exotiques : Rome disposait de la vieille technique des haruspices.

Haruspices et « philosophes » chez Ammien Marcellin

On trouve chez Ammien Marcellin un passage qui illustre parfaitement ce que la divination de type étrusque, qui faisait désormais partie intégrante des traditions nationales, pouvait apporter à cette défense du *mos majorum*. Il s'insère dans le récit que ce vieux soldat nostalgique de la grandeur passée de l'empire fait de l'expédition de Julien contre la Perse. En dépit des critiques qu'il lui adresse parfois, Julien est, on le sait, présenté très favorablement dans son œuvre – mais surtout parce qu'il voit en lui un grand chef militaire, le dernier de ces *imperatores* dont la geste a scandé l'histoire glorieuse de Rome. Il voit dans les exploits de ce prince le dernier sursaut de l'empire : ce n'est certes pas sa religiosité – qu'il trouve excessive – ni son penchant pour la philosophie grecque qu'il admire le plus chez lui ! Et l'attaque contre l'ennemi oriental séculaire, en dépit de son issue malheureuse, prend souvent chez lui des couleurs d'épopée.

Or, par deux fois dans le même chapitre, Ammien oppose l'interprétation que les haruspices donnent d'un prodige survenu au début de la campagne à celle qu'en donnent ceux qu'il nomme les « philosophes », et qui doivent être des néoplatoniciens comme il en existait tant dans l'entourage du prince [1]. Les deux fois, il estime que ce sont les devins de tradition étrusque qui ont raison, et non les « philosophes » – dont il dit au contraire qu'« ils se trompaient continuellement et s'obstinaient longuement en des matières

1. Ammien Marcellin, 23, 5, 8-11 et 12-14. Sur l'attitude critique de la philosophie néoplatonicienne vis-à-vis de l'haruspicine, voir *supra*, p. 41, n. 1.

qu'ils ne connaissaient guère »[1]. Et Julien a tort de suivre l'avis des « philosophes » : c'est un des signes de son aveuglement devant les avertissements du destin qui ira croissant et qui fera que l'expédition se terminera par la retraite de l'armée et par sa propre mort[2].

La première fois, Julien voit des soldats lui apporter le cadavre d'un lion qu'ils ont tué. Les « philosophes » estiment que c'est là un présage favorable ; mais les haruspices trouvent dans leurs livres la juste interprétation : « Ce signe était prohibitoire et contraire au prince qui lançait une offensive contre un territoire étranger ». Il en va de même peu après, lorsqu'un éclair frappe un soldat du nom de Jovius (c'est-à-dire « Jupitérien ») avec les deux chevaux qu'il menait. Les « philosophes » se lancent dans un prétentieux bavardage sur la foudre, et en nient le caractère sacré[3] ; les haruspices au contraire savent y reconnaître une foudre du type « monitoire », selon la classification exposée dans les « livres fulguratoires », qui attribue à des éclairs de ce type la valeur d'avertissement devant un danger menaçant.

Pour Ammien, cette double anecdote démontre la valeur de la science étrusque, et sa supériorité par rapport à d'autres approches d'un phénomène comme la foudre ou d'autres manières de vouloir expliquer les prodiges – qui, elles, n'appartiennent pas à la tradition

---

1. Il ne faudrait pas en conclure à un rejet global de la part d'Ammien des idées de la philosophie néoplatonicienne ; au reste, dans cette reprise de la mort de Socrate qu'est la mort de Julien, il présente favorablement l'attitude du principal des « philosophes », Maxime d'Éphèse (25, 3, 23). Ce n'est pas la doctrine des néoplatoniciens en général qu'il critique, mais leurs idées en matière de divination. Alors que ceux-ci refusaient p. ex. la divination par l'examen des entrailles des victimes, Ammien reste fidèle aux conceptions traditionnelles à Rome : comme il l'expose en 21, 1, 7-12, il admet les auspices et les augures, l'hépatoscopie pratiquée par les haruspices et leur interprétation des foudres et des prodiges. Sur les conceptions d'Ammien, voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin témoin des courants culturels à la fin du IVe siècle*, Paris, 1967, spécialement p. 200-7 pour la divination.

2. Un autre passage, correspondant à un moment ultérieur de l'expédition, montre Julien refusant lui-même de tenir compte de l'avis des haruspices : en 25, 2, 7-8, il refuse de suivre les conseils qu'ils lui donnent après avoir trouvé dans leur littérature sacrée (Ammien mentionne ici les « livres tarquitiens », c'est-à-dire le traité du grand spécialiste du Ier siècle av. J.-C. Tarquitius Priscus) le sens du météore qui vient de traverser le ciel. Mais cette fois il n'y a pas d'opposition explicite entre une interprétation « étrusque » du prodige et une autre, rapportée à une doctrine non romaine. C'est simplement un signe de l'aveuglement de Julien (comme cela se produit également devant les prodiges qui marquent le sacrifice à Mars Ultor relaté en 24, 6, 17, pour lequel les haruspices ne sont même pas mentionnés).

3. Ammien ne nie pas le fondement de l'explication scientifique du phénomène avancée par les « philosophes » ; simplement pour lui elle n'est pas exclusive d'une interprétation religieuse, celle précisément que donnent les haruspices.

nationale. Mais que la science des haruspices ait été au départ toscane, non romaine, n'est plus du tout pris en considération. Pour l'historien latin, c'est une illustration de la valeur du *mos majorum* face à des innovations étrangères comme celles que représente ici la philosophie hellénique.

Tradition étrusque et tradition biblique

On le voit avec ce passage d'Ammien Marcellin, la tradition étrusque pouvait être opposée à des doctrines d'origine hellénique. Mais elle était susceptible de jouer ce rôle aussi à l'encontre de la tradition biblique, dont se réclamaient tant le christianisme que le judaïsme. Et cet aspect s'est révélé capital à partir du moment où l'empire est devenu chrétien. Dès lors, loin de représenter comme auparavant une composante de la religion officielle, liée à l'État et pouvant regarder avec mépris comme une innovation étrangère la doctrine des fidèles du Christ, la vieille science religieuse toscane, comme le reste du paganisme, a été contrainte à tenter de défendre jusqu'à son existence, à essayer de se justifier face à sa jeune concurrente. C'était à elle, maintenant, de tenir un discours de type apologétique.

Il est vrai que le cours de l'histoire, qui a fait que le christianisme s'est imposé sans partage et a irrémédiablement fait disparaître la vieille religion romaine, fait qu'on ne peut guère s'attendre à trouver de textes où soit exaltée la supériorité du paganisme, et spécialement de la tradition étrusque au sein du paganisme romain, qui est le seul point qui nous concerne ici, par rapport à la religion nouvelle ! Il n'en est que plus remarquable que nous disposions de deux passages, remontant aux tout derniers temps du paganisme, qui paraissent traduire une volonté délibérée de poser l'antique tradition étrusque – ou ce qu'elle était devenue à cette époque – comme une alternative italienne, et vraiment romaine, à ce qu'offre la tradition juive et chrétienne.

Une scholie à la Thébaïde de Stace

Le premier – que nous évoquons d'abord, bien qu'il soit chronologiquement plus récent – se trouve dans un commentaire à la *Thébaïde* de Stace que les manuscrits nous ont transmis sous le nom de Lactantius Placidus. Sous la forme où ce texte nous est parvenu, il ne s'agit plus d'un authentique texte antique : le commentaire comporte des éléments récents et doit remonter, tel que nous le

connaissons, à l'époque carolingienne. Mais il recèle un noyau certainement ancien, qui peut encore remonter au Ve ou au VIe siècle, dont le plus notable est qu'il offre une doctrine encore tout à fait païenne, de tendance néoplatonicienne, mais où la référence étrusque joue un rôle.

Un passage essentiel de ce point de vue est l'exposé qui est fait, à propos du vers 516 du IVe chant de la *Thébaïde,* sur la question du nom de Dieu. Nous aurons à revenir sur ce texte, où est posée la thèse, effectivement conforme aux vues des néoplatoniciens, d'une divinité unique, transcendante, au-delà de toutes les dénominations humaines, un démiurge dont les dieux traditionnels du paganisme ne seraient que des émanations secondaires [1]. Par rapport à ce Dieu suprême ineffable, les différentes doctrines révélées auraient toutes leur valeur : elles seraient, chacune à sa manière, des voies pour tenter d'appréhender son incommensurable grandeur [2].

On trouve bien sûr des références grecques. Le texte se réclame de l'autorité de Pythagore et de Platon, et Orphée est également invoqué. Ce sont là des garants attendus. De même il est relativement banal dans ce genre de littérature qu'on trouve une allusion aux mages, à qui une croyance analogue est rapportée – bien que leurs prétentions à tout connaître fassent ici l'objet d'une nette critique !

---

1. On notera que le Soleil (qui est cité en association avec la Lune) est expressément nommé parmi ces divinités secondes par rapport à l'unique démiurge. Dans cette théologie, le Soleil n'a apparemment plus la place privilégiée que lui attribuaient d'autres expressions du paganisme tardif (on songera au syncrétisme solaire qui s'exprime dans les *Saturnales* de Macrobe, avec l'exposé prêté à Prétextat en I, 17-23, où les dieux du panthéon traditionnel sont tous expliqués comme étant des expressions du pouvoir du Soleil ; sur cette théologie solaire, qui est fondée sur Porphyre mais pour laquelle il faut faire une place à Cornelius Labeo, qui a servi d'intermédiaire, voir J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle,* Leyde, 1977, p. 652-80). Dans notre texte, le Soleil n'est distingué (avec la Lune) que parce qu'il procède encore directement du démiurge, à la différence des étoiles portées par la sphère céleste. Mais il ne faudrait pas forcer l'opposition, et ramener à des vues trop simplistes les constructions auxquelles a pu se livrer la théologie solaire du paganisme finissant. On se rappellera par exemple que Julien retrouvait le Soleil au niveau même du Dieu suprême, et avait élaboré une théorie complexe qui distinguait trois soleils différents – le soleil visible, qui permet la vie des choses sensibles, un soleil de vérité, émanant du souverain Bien et ayant une fonction dirigeante parmi les divers dieux, enfin un soleil suprême, le souverain Bien lui-même qui illumine tous ces dieux (*Au soleil roi,* 5-6). Sur ces questions, on se reportera au clair exposé de P. Chuvin, *Chronique des derniers païens,* Paris, 1990, p. 197-206 (*la théologie : le Soleil-Roi*).

2. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'importance de cette tendance à l'unification des différentes doctrines au sein du paganisme de la période tardive. Voir *supra,* p. 69-71.

Mais, ce qui est plus exceptionnel, le prophète étrusque Tagès est évoqué, et mis sur le même plan que Pythagore et Orphée : les trois noms sont associés comme étant ceux d'auteurs dont les textes sont fondamentaux. Il y a bien sûr là une référence à la littérature sacrée étrusque, dont on présentait souvent l'enfant-prophète de Tarquinia comme étant lui-même l'auteur [1]. Et le texte semble même exprimer une certaine supériorité de la doctrine étrusque par rapport aux autres. « Tagès en personne » est invoqué comme autorité suprême après les philosophes grecs. Et l'anecdote qui suit, où est mise en valeur la puissance du nom de ce Dieu suprême, inaccessible à l'homme, est rapportée non aux grands noms de l'hellénisme, fût-ce le divin Platon ou le héros Orphée, ni aux mages, qui sont ici critiqués, mais aux *Etrusci,* donc aux dépositaires de l'antique savoir étrusque – de la manière bien sûr dont on pouvait se le représenter à cette époque tardive.

Mais surtout le passage fait apparaître, joints au nom d'Orphée qui représente une révélation au sein du paganisme grec, ceux des prophètes de la tradition biblique – « Moïse, le représentant du Dieu très haut, Isaïe et ceux qui leur sont semblables ». La doctrine religieuse étrusque est donc mise au niveau non seulement de la tradition philosophique et de la révélation orphique issues de la Grèce, ou des doctrines des mages d'origine iranienne, mais aussi de la révélation des prophètes juifs, reprise par le christianisme. Et, nous l'avons vu, la balance penche en faveur de la tradition étrusque : c'est l'histoire racontée par les *Etrusci* qui est choisie pour exprimer le mieux la puissance du nom de Dieu [2].

La lettre d'un prêtre païen à saint Augustin

Le deuxième texte exprime encore plus nettement un choix fait en faveur de la tradition étrusque au sein d'une conception qui accepte toutes les traditions religieuses, qui superpose toutes les

---

1. Ainsi le Byzantin Jean le Lydien a conservé un calendrier brontoscopique qui serait l'œuvre de Tagès et aurait été repris par Nigidius Figulus (*Des prodiges,* 27-41) ; dans la même œuvre il fait allusion à un traité sur les séismes, œuvre attribuée aussi à Tagès, et qui aurait été reprise par un certain Vicellius puis par Apulée (54) ; de son côté Servius, dans son commentaire à l'*Enéide,* VIII, 398, présente Tagès comme ayant composé les « livres d'haruspicine » et ceux dits « de l'Achéron ». Le cas de Tagès est ici parfaitement comparable à celui d'Orphée, à qui était attribuée toute la littérature orphique.

2. Cette histoire est en réalité d'origine juive ; mais il n'y a aucune raison de refuser qu'elle ait été mise en avant par des représentants de la doctrine étrusque. Voir *infra,* p. 144-7.

révélations, en estimant qu'elles ne font qu'exprimer les diverses facettes de l'incommensurable richesse de Dieu. Il s'agit cette fois d'une lettre écrite par un prêtre païen de la fin du IVe siècle, Longinianus, en réponse à saint Augustin, qui lui avait écrit pour lui demander ce qu'il pensait du Christ [1]. Longinianus, prudent, se garde bien de répondre sur ce point précis : il se borne à dire qu'il « trouve fort difficile de définir ce qu'(il) ne connaît pas ». Mais, ce qui est plus important pour nous, il exprime par la même occasion une doctrine comparable à celle que nous avons rencontrée dans le commentaire à Stace.

Ce païen exprime en effet également sa croyance en un Dieu suprême unique, créateur de l'univers [2], qu'il définit comme incompréhensible et ineffable, et dont autres les puissances divines du paganisme – qu'il n'hésite pas pour sa part à identifier avec les anges de la tradition juive et chrétienne – seraient issus [3]. Nous retrouvons la juxtaposition des diverses révélations. Bien sûr la Grèce y a sa part : Longinianus évoque la philosophie hellénique, mentionnant cette fois le nom de Socrate, et la révélation orphique. Il cite également Hermès Trismégiste : cet hellénisme fait donc, une fois de plus, bon ménage avec des influences plus lointaines. Et on retrouve, cette fois encore, la référence au prophète étrusque Tagès.

À ces figures issues du paganisme, y compris du fonds étrusque, font une nouvelle fois pendant celles de la Bible : Longinianus évoque, les associant à Socrate, « vos prophètes et quelques-unes de vos autorités de Jérusalem ». Mais ceux-ci sont nettement mis au second rang. Ils sont alignés sur le cas de Socrate, et donc des philosophes grecs, et non sur celui des figures divines que sont Orphée, le Trismégiste et Tagès. Le correspondant d'Augustin insiste sur le caractère récent des prophètes juifs par rapport à ces trois représentants du paganisme : ceux-ci sont « beaucoup plus anciens qu'eux », ils « naquirent des dieux aux premiers temps ». Le fait est d'autant plus à souligner que l'historiographie chrétienne s'efforçait au contraire, par ses recherches chronologiques, de démontrer l'an-

---

1. Cette lettre a été conservée comme n. 234 de la correspondance d'Augustin.

2. Longinianus utilise le terme latin *creator*, créateur, et non celui de démiurge qui pourrait le cas échéant s'appliquer à un simple ordonnateur du monde, subordonné au véritable Dieu suprême. Ce peut être un reflet des conceptions étrusques (celles de date tardive à tout le moins) ; comme nous le verrons, celles-ci ont intégré l'idée, et même le récit, de la création de l'univers par Dieu tel que la *Genèse* la présentait (voir plus loin, p. 148-53).

3. Sur les démons au sein du paganisme et du christianisme, voir *supra*, p. 82-4.

cienneté des grandes figures de la Bible et leur priorité par rapport à celles de la tradition païenne [1].

Longinianus esquisse même la théorie d'une répartition géographique des révélations païennes, ainsi présentées comme primordiales : « Les dieux se servirent d'eux (= Orphée, Tagès, Hermès Trismégiste) pour révéler la vérité aux trois parties du monde, avant que l'Europe eût un nom, que l'Asie en reçût un, et que la Libye possédât un homme de bien comme vous ». Chacun des trois continents aurait ainsi eu son prophète particulier : Hermès Trismégiste pour l'Afrique, Orphée pour l'Asie, où sa tête, recueillie dans l'île de Lesbos aurait continué à délivrer ses révélations, et Tagès l'Étrusque pour l'Europe.

Ainsi Tagès aurait été celui qui aurait apporté la révélation divine à l'Europe, à partir de l'Italie et de la terre de Toscane où il était apparu. On ne saurait exprimer plus clairement que, d'un point de vue italien, et romain, c'est lui qui occupe la première place, c'est lui dont la doctrine est la plus importante. D'une tout autre manière, c'est ce qu'exprimait déjà la théorie des dieux ethnarques de Celse [2] : les Romains doivent s'en tenir à leur religion traditionnelle. Mais dans la situation de concurrence par rapport à d'autres doctrines, et surtout par rapport au christianisme et à l'utilisation que celui-ci fait de la tradition juive, que traduit la lettre de Longinianus, la tradition étrusque, avec la figure du prophète Tagès, pouvait apparaître comme le meilleur atout de la religion romaine.

Atouts de la religion étrusque face au christianisme

Ces deux textes ne sont que des restes infimes de ce qui a dû être une doctrine cohérente, mise en avant par les derniers représentants de la tradition étrusque. Mais ils suffisent à montrer quelle place celle-ci a pu occuper dans la défense du paganisme romain. Car, pour exprimer une supériorité de fait de la religion traditionnelle de Rome sur d'autres formes religieuses – quand bien même on admet théoriquement que toutes les révélations, toutes les doctrines religieuses qui s'y réfèrent sont valables –, ce n'est plus vers des

---

1. Les chrétiens se sont attachés à cette tâche dès les IIe-IIIe siècles, avec Clément d'Alexandrie, Jules l'Africain et Hippolyte de Rome ; sur cette entreprise, H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Leipzig, 1880-1898 ; voir aussi les remarques de A. Momigliano, « Pagan and Christian Historiography », dans *The Conflict between Paganism and Christianity* in *the fourth Century*, Oxford, 1963, p. 79-99 (spécialement p. 82-5).

2. Voir *supra*, 107-8.

données vraiment romaines qu'on se tourne, mais vers la vieille religion toscane, et notamment vers la figure de Tagès.

On devine aisément les raisons d'une telle attitude. Puisqu'elle est maintenant parfaitement reçue dans la religion de Rome, la tradition sur Tagès est ce qu'elle offre de plus comparable à Orphée ou Hermès Trismégiste, et surtout aux figures auxquelles est rapportée la révélation sur laquelle le christianisme se fonde. L'enfant merveilleux de Tarquinia fait figure de prophète national, et la répartition spatiale suggérée par Longinianus, dans la ligne de la théorie des êtres divins affectés aux différents pays qu'avaient défendue Celse et Julien, prouvait que les Romains n'avaient pas besoin d'aller chercher ailleurs, et par exemple de se laisser séduire par ceux qui prêchaient la religion du Christ.

On l'a souvent dit, par des légendes comme celle de Tagès, ou encore celle de Végoia, la prophétesse de Chiusi [1], la religion étrusque pouvait apparaître comme une religion révélée. C'était à ces êtres divins que remontait l'origine de la discipline étrusque, c'était eux qui en avaient transmis les principes aux hommes. Dans un monde qui recherchait avidement de telles révélations et attendait de la vérité qu'elle apparût comme le résultat d'une parole d'origine divine, Tagès était ce que l'Italie pouvait proposer comme lui étant propre. Avec l'enfant miraculeusement surgi du sillon de la terre toscane, elle avait sa révélation à elle. Et dès lors elle n'avait nul besoin de se tourner vers des religions étrangères [2].

Un autre aspect se combinait avec celui-ci. Les doctrines orphiques ou hermétiques étaient consignées par écrit, et bien sûr aussi les Juifs et les chrétiens se référaient à un texte sacré, ce qui deviendra le Livre par excellence, la Bible. Or sur ce plan également la religion étrusque pouvait offrir un équivalent. On l'a aussi souvent noté, elle était, outre une religion révélée, une « religion du livre » : le contenu de la doctrine que Tagès ou Végoia avait exposée était

1. Voir références *supra*, p. 11.

2. Il n'est pas impossible que certains détails de la légende de Tagès aient pu être mis en avant pour offrir un parallèle italien à ce que la tradition chrétienne affirmait de Jésus. Tagès avait eu une naissance merveilleuse, comme Jésus – même si les modalités en étaient bien sûr tout autres. Plus nettement encore, Tagès avait été un enfant à sagesse de vieillard – ce qui fait qu'on insistait sur des traits physiques contraires à son état de nouveau-né (il aurait eu des traits de vieillard, aurait eu des cheveux blancs, aurait eu toutes ses dents : ce sont là des points qui en font une figure conforme au type légendaire du *puer senex*, « enfant-vieillard » ; voir nos remarques dans *L'origine lydienne des Étrusques, histoire de la doctrine dans l'Antiquité*, Rome, 1991, p. 160-5) ; le même thème est sous-jacent à la tradition reflétée par l'Évangile de Luc, 2, 41-52, sur Jésus enseignant les docteurs du Temple.

présenté dans des livres sacrés, ces « livres étrusques », auxquels, nous l'avons vu, les haruspices qui accompagnaient Julien dans sa campagne contre la Perse se référaient encore [1]. Par là cette religion étrusque était susceptible de présenter une solidité doctrinale, un sérieux que la religion traditionnelle romaine – ou grecque – ne pouvait offrir.

À Rome, la religion était plus affaire de rites que de doctrine [2]. En conséquence de quoi, elle n'avait pas besoin de livres de référence, qui en exposassent les principes. En un sens, cela aurait même été contraire à son esprit, qui admettait derrière l'orthopraxie la plus grande variété d'interprétations. La religion étrusque, telle que l'exposaient ses livres, était assurément elle aussi en grande partie affaire de rites et de détails pratiques. Les « livres rituels » devaient détailler les cérémonies prescrites dans les différentes circonstances, et l'ensemble de cette littérature religieuse tournait en grande partie autour des pratiques divinatoires [3]. Mais les livres sacrés toscans abordaient aussi des questions plus doctrinales : la lecture des signes supposait une conception du monde et du destin, les Étrusques avaient des croyances particulières sur l'au-delà qu'exposaient les « livres de l'Achéron » [4]. Comme nous le verrons, il semble que ces livres toscans aient de plus en plus absorbé des éléments extérieurs, qui ont dû en enrichir les éléments théoriques. Par exemple les Étrusques se sont à un certain moment forgé une cosmogonie fondée sur la *Genèse* biblique [5].

La religion étrusque renforçait par là sa capacité à rivaliser avec des religions comme le christianisme. Mais, dès le départ, elle avait pour elle l'avantage de pouvoir se référer à une tradition écrite. Elle présentait, on peut dire depuis toujours, cet atout que le paganisme romain traditionnel tentait alors de se donner d'une manière quelque peu désespérée. Nous sommes en effet en ce temps où, avec les *Oracles chaldaïques*, Julien le Chaldéen et son fils Julien le Théurge, contemporains de Marc Aurèle, fondent leur nouvelle approche du sacré – où, à nos yeux, la magie tient la plus grande place – sur un ouvrage présenté comme transcrivant une révélation divine que bien plus tard Proclos considérera comme l'égal de la

1. Voir *supra*, p. 109-11.

2. On verra à ce sujet les justes remarques de J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985.

3. Voir *supra*, p. 12-3.

4. Voir *supra*, p. 16-9, et *infra*, p. 128-32.

5. Voir *infra*, p. 148-53.

Bible elle-même [1]. Nous sommes en un temps où les textes, même profanes en apparence comme l'*Enéide* de Virgile – on le voit à travers les exégèses savantes de Macrobe –, prennent une valeur de référence religieuse fondamentale [2].

La vieille religion étrusque n'avait pas besoin de ces innovations tardives, de ces forgeries ou de ces détournements. Elle était, d'emblée, fondée sur ses livres. Sur le relief du I[er] siècle dit « trône de Claude », découvert à Cerveteri et où sont figurés des personnages en rapport avec les différents peuples étrusques, celui de Tarquinia est symbolisé par son fondateur, Tarchon, dont on disait qu'il avait recueilli les révélations de Tagès. Il est représenté tenant ses livres : en cette période où le fonds étrusque s'est fondu dans le *mos majorum* romain le plus authentique, les *libri* toscans étaient la littérature sacrée des Italiens, ce qui pouvait leur tenir lieu de Bible, et les dispenser d'avoir à se tourner vers elle ou vers tout autre livre sacré d'origine étrangère.

1. Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956, 2[e] éd., Paris, 1978.

2. Voir P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide, I, Les témoignages littéraires*, Paris, 1984. Bonne présentation d'ensemble de la question par P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1990, p. 155-65 (« *le triomphe du livre* »).

CHAPITRE VI

UN INTELLECTUEL SÉDUIT PAR LA DOCTRINE ÉTRUSQUE : CORNELIUS LABEO

Une personnalité discutée

Un personnage est particulièrement représentatif de l'attirance que la vieille doctrine étrusque pouvait exercer sur des esprits cultivés au moment où le christianisme commençait à s'imposer dans le monde romain aux dépens du paganisme traditionnel : il s'agit de Cornelius Labeo, qui fut actif dans la seconde moitié du IIIe siècle. Cet auteur consacra à l'*Etrusca disciplina* plusieurs ouvrages, qui eurent une influence durable, y compris chez les écrivains chrétiens qui éprouvèrent la nécessité de réfuter ses thèses. Mais, à la différence par exemple d'Umbricius Melior que nous avons eu l'occasion de rencontrer [1], il n'était pas un praticien de l'haruspicine et son activité littéraire a été bien au-delà de la simple consignation par écrit des recettes divinatoires que les haruspices se transmettaient de génération en génération, en les enrichissant des fruits de leur propre expérience. Ce fut un esprit d'une tout autre portée, attiré, comme beaucoup de ses contemporains, par la philosophie néoplatonicienne, telle que Plotin puis Porphyre l'avaient popularisée auprès du public italien grâce à l'enseignement qu'ils avaient dispensé à Rome. Cornelius Labeo a en effet composé bien d'autres ouvrages que ces traités d'*Etrusca disciplina*, et il a eu le souci d'intégrer les affirmations de la discipline toscane dans une vision philosophique plus ample.

1. Voir *supra*, p. 30, 36.

Cet auteur a connu un destin décevant dans la recherche moderne. Son œuvre a disparu, et il n'en subsiste plus que de minces fragments – maintenant remarquablement répertoriés et étudiés par P. Mastandrea [1]. Et aucun témoignage externe ne permet de cerner sa personnalité, ni même d'assurer qu'il vivait bien au IIIe siècle. Si bien qu'il a souffert de tendances contradictoires, et également excessives. On a d'abord voulu lui accorder une importance sans doute exagérée. À partir de l'idée, juste, que des auteurs comme Macrobe dans ses *Saturnales*, Servius dans son commentaire à l'*Enéide* et aussi le chrétien Arnobe et jusqu'au Byzantin Jean le Lydien, qui vivait sous Justinien, lui devaient une bonne part de leurs remarques érudites sur les cultes romains, la méthode de la *Quellenforschung* lui a attribué indistinctement tous les renseignements de cet ordre qu'on trouvait dans la littérature de cette époque [2]. Ainsi s'est créé ce que le Père A. J. Festugière a dénoncé sans doute trop hâtivement comme le « mythe labéonien » [3]. Il faut préciser qu'il écrivait en 1940 et que cette mise en avant du rôle de Cornelius Labeo a été le fait de la philologie germanique, alors que les savants francophones ont été beaucoup moins enclins à valoriser son rôle [4]... En tout cas, il s'en est suivi une tendance inverse à récuser l'importance de cet auteur, tout aussi inadmissible.

Cette incapacité à mesurer l'importance exacte de Cornelius Labeo a été accentuée par la discussion qui a longtemps divisé le

---

1. Voir *Un neo-platonico latino, Cornelio Labeone, Études préliminaires sur les religions orientales dans l'Empire romain*, 77, Leyde, 1979.

2. Dans l'abondante littérature consacrée à cet auteur vers la fin du XIXe et le début du XXe siècle, on peut signaler G. Kettner, *Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenforschung des Arnobius*, Naumburg, 1877, W. Kahl, « Cornelius Labeo, ein Beitrag zur spätrömischen Literaturgeschichte », *Philologus Suppl.*, 5, 1889, p. 717-806, G. Wissowa, article *Cornelius Labeo, RE*, IV, 1900, c. 1351-5, T. Litt, *De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris*, Bonn, 1909, W. A. Baehrens, *Cornelius Labeo atque ejus commentarius Vergilianus, de Macrobii, Servii, Originis gentis Romanae fontibus*, Gand – Leipzig, 1918.

3. *La doctrine de l'Hermès Trismégiste*, Paris, 1940, I, p. 298.

4. Ainsi on ne peut pas dire que F. Cumont, J. Bidez ou J. Carcopino, dans leurs nombreux travaux sur les tendances religieuses du paganisme tardif, aient accordé une importance particulière à cet auteur. Il est significatif que son influence, indéniable, sur les *Saturnales* de Macrobe ne fasse l'objet que de brèves notations dans le travail de J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin, Études préliminaires sur les religions orientales dans l'Empire romain*, 58, Leyde, 1977 : la personnalité de Labeo disparaît totalement derrière celle de Porphyre. On peut faire la même remarque à propos de l'ouvrage de P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 17. Il est juste cependant de relever que P. de Labriolle, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934, 2e éd., 1950, p. 297-301, avait très bien mis en relief le rôle de cet auteur.

monde savant sur la question chronologique. En l'absence de toute donnée externe, beaucoup de chercheurs ont été tentés de placer le personnage encore au Ier siècle. Ce qui amenait à refuser d'admettre certains traits significatifs de sa démarche intellectuelle. Ainsi, à partir d'une telle chronologie, A. J. Festugière niait qu'il ait pu manifester le moindre intérêt pour les doctrines orientales : « Est-il croyable qu'un Romain du Ier ou du IIe siècle (début) comme Labeo ait pu mettre sur le même pied mages et haruspices ? » [1]. Cette volonté de notre auteur de tirer parti de doctrines d'origines diverses, y compris de celle des « Chaldéens », est pourtant un des aspects les plus intéressants de son œuvre. Et elle n'a rien que de très naturel si on le place dans son véritable horizon chronologique, c'est-à-dire au siècle de Porphyre, et aussi dans celui qui a suivi la diffusion des *Oracles chaldaïques.*

Il est vrai, certaines difficultés subsistent : par exemple le silence observé à son égard par un auteur chrétien comme Lactance, et encore plus son coreligionnaire Arnobe, qui semble utiliser largement sa documentation et même attaquer précisément certains points de sa doctrine, mais sans jamais citer son nom. Mais il est très probable que ce silence est volontaire. Et, pour des raisons qui tiennent à l'analyse même de sa doctrine, il nous semble qu'on ne puisse plus mettre raisonnablement en cause sa datation au IIIe siècle : on nous permettra de renvoyer sur ce point à l'article de P. Mastandrea qui nous paraît avoir tiré un trait final sur toute cette discussion [2].

Entre la philosophie et l'érudition

Cornelius Labeo était un néoplatonicien – ce qui rend souvent malaisé de distinguer son influence de celle de Porphyre, par rapport à qui il a joué le rôle d'un adaptateur et d'un relais. Il compte Platon au nombre des demi-dieux [3], ce qui il est vrai n'est guère caractéristique étant donné la réputation universelle d'« homme divin » faite au philosophe ! Ce qui est plus remarquable, il insère cette remarque dans une démonologie élaborée, répartissant les êtres

1. Dans La doctrine des *viri novi* sur l'origine et le sort des âmes, *Mémorial Lagrange,* Paris, 1940, p. 97-132 = *Hermétisme et mystique païenne,* Paris, 1967, p. 261-312.

2. Voir « Numenio 57 des Places e la cronologia di Cornelio Labeone », *AMAPat,* 87, 1974-1975, p. 77-88. Cette datation était déjà celle défendue par P. de Labriolle, *La réaction païenne, loc. cit.*

3. Voir Augustin, *Cité de Dieu,* II, 14 et VIII, 13 = fragment 14 Mastandrea.

intermédiaires entre dieux et hommes en plusieurs catégories : les demi-dieux seraient distincts des héros – sans cependant que la différence nous apparaisse très claire –, et à côté des bons démons il en existerait de mauvais [1].

Surtout, Labeo a repris à son compte la tendance à un monothéisme solaire dont Porphyre avait dû exposer le principe dans son *Soleil*, connu par une allusion de Servius, mais qui se retrouvait dans d'autres ouvrages, comme ses traités *Sur les statues* et *Sur les noms divins* [2]. C'est à lui qu'Arnobe, Servius et Macrobe doivent leur étrange identification de Janus au Soleil [3], et il semble incontestable qu'il ait joué un rôle dans l'élaboration de la théologie solaire telle que la présente le Prétextat des *Saturnales* de Macrobe, dans un exposé plein de références érudites [4]. Son ouvrage *Sur l'oracle d'Apollon de Claros* faisait état d'une réponse de cet oracle qui, interrogé sur l'identité du Dieu suprême Iao, c'est-à-dire du Yahvé des Juifs, aurait expliqué que, selon les saisons, il était le dieu des enfers Hadès, Zeus, le Soleil ou Dionysos. La méthode elle-même est porphyrienne : le philosophe, dans sa jeunesse, avait écrit une *Théologie des oracles*. La conclusion que Labeo tirait de cette réponse divine devait appuyer la conception de l'universalité du dieu Soleil : la place de cette référence dans l'exposé « solaire » de Prétextat le suggère. En outre, on relèvera la démarche caractéristique de l'époque : la doctrine se fonde non plus sur une démonstration rationnelle, mais sur la garantie d'une parole divine, d'une révélation.

Mais Cornelius Labeo n'est pas seulement un Porphyre latin. Il était aussi, selon l'expression de P. de Labriolle, « une sorte de Varron modernisé » [5]. Il manifeste en effet un intérêt prononcé pour les antiquités romaines et, par exemple, c'est à lui que la théologie solaire de Macrobe doit d'insérer, dans une liste d'équivalences

---

1. Voir également *Cité de Dieu,* II, 11 = fragment 15, III, 25 = fragment 17, VIII, 15 = fragment 16 Mastandrea.

2. Voir commentaire aux *Bucoliques,* V, 66, avec les remarques nuancées de J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin,* p. 667-8.

3. Voir respectivement III, 29, commentaire à l'*Enéide,* VII, 607, *Saturnales,* I, 9, 9.

4. En I, 17-23 ; on pourra se reporter pour ce texte à J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin,* p. 652-80. Sur la part due à notre auteur, voir surtout P. Mastandrea, *Cornelio Labeone,* p. 37-8.

5. *La réaction païenne,* p. 301 ; la comparaison avec le Réatin est fréquente : ainsi J. Pépin, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* Paris, 1958, p. 277, R. Turcan, « Martianus Capella et Jamblique », *REL,* 36, 1958, p. 224-9.

posées entre des dieux le plus souvent grecs ou orientaux [1], des références romaines. Ainsi l'identification, exceptionnelle, de Janus au Soleil est certainement d'origine labéonienne [2]. De même, il ne manque pas d'insérer Romulus dans sa liste de demi-dieux, à côté de Platon ou Héraclès [3]. C'est chez lui qu'Arnobe a trouvé la matière de son exposé sur une question classique de l'érudition romaine : la définition des Pénates. Les diverses hypothèses, qu'il présente sans citer Labeo ici plus qu'ailleurs, se retrouvent chez Macrobe et Servius qui ne dissimulent pas leur dette envers notre auteur [4]. C'est lui qui leur aura fourni les indications qu'ils donnent sur les vues de Nigidius Figulus, Varron ou Cassius Hemina. Et, dans la droite ligne de cette tradition antiquaire romaine, Labeo a écrit, comme l'avaient fait avant lui Varron et Verrius Flaccus, un ouvrage de *Fastes*, présentant le calendrier avec les fêtes traditionnelles et les étiologies qui en étaient proposées. Le titre de l'œuvre est donné par Macrobe [5] et on peut s'en faire une idée assez précise par Jean le Lydien, qui l'a souvent suivi de très près dans son traité *Sur les mois* [6].

On souscrira volontiers au jugement de P. de Labriolle qui reconnaissait en lui, plus qu'un philosophe, « un archéologue érudit (qui) n'était philosophe que par occasion » [7]. Son œuvre, jusque dans le traitement des problèmes abordés par Porphyre, témoigne de cette orientation vers les traditions romaines. Mais il serait injuste de ramener cette attitude à une incapacité de la part de Cornelius Labeo à se hausser à la hauteur intellectuelle de son modèle grec. Ses recherches érudites montrent l'originalité de sa personnalité par rapport à son maître : elles sont le signe de son souci, capital pour un Romain, de se servir de la pensée néoplatonicienne pour repenser la religion nationale, de la mettre au service du *mos majorum*. Par là aussi il se révèle l'émule de Varron, qui, en son temps, avait

---

1. Prétextat prend successivement en considération Apollon, Dionysos, Mars, Mercure, Esculape, Hercule, Isis et Sérapis, Adonis, Attis et la Grande Mère, Osiris, les signes du zodiaque, Némésis, Pan, Saturne, Jupiter et le syrien Addad.

2. Janus est évoqué en I, 17, 42, 64 ; cf. I, 1, 9 et *supra* 122, n. 3.

3. Voir Augustin, *Cité de Dieu*, II, 14 = fragment 14 Mastandrea.

4. Voir Arnobe, III, 40, Macrobe, *Saturnales*, III, 4, 6-11, et Servius, commentaire à l'*Enéide*, I, 378, II, 135, III, 119, 148, II, 296 ; voir P. Mastandrea, *Cornelio Labeone*, p. 113-9.

5. *Saturnales*, I, 16, 29 = fragment 1 Mastandrea.

6. Voir P. Mastandrea, *Cornelio Labeone*, p. 15-73.

7. Voir *La réaction païenne*, p. 299.

également eu la volonté de fournir un cadre théologique nouveau à la religion de Rome.

Cornelius Labeo et la science étrusque

À l'époque de Cornelius Labeo, nous l'avons souligné, la science religieuse étrusque était parfaitement intégrée à la religion romaine. Par conséquent l'érudit ne pouvait manquer de s'intéresser aux traditions toscanes : ainsi à propos des Pénates, il rapporte des conceptions étrusques à ce sujet. Mais il ne s'agit pas que d'un à-côté dans son œuvre : il a visiblement manifesté un intérêt poussé pour l'antique doctrine tyrrhénienne. Fulgence nous apprend qu'il avait consacré un ouvrage de quinze livres à la discipline étrusque [1]. Il y exposait le contenu des révélations de Tagès : ses livres sont, au moins pour une part, des *libri Tagetici*, des « livres tagétiques » [2]. Il leur associait celles d'un autre prophète, dont le nom est malheureusement corrompu dans la tradition manuscrite. Si bien qu'on ne peut pas affirmer, comme on serait tenté de le faire, que la nymphe Végoia (ou Bégoé), qui a été son équivalent pour Chiusi, fait ici pendant à l'enfant-prophète de Tarquinia [3]. Certains savants ont estimé qu'il fallait voir plutôt une allusion à un Battiades [4], qui aurait écrit sur l'haruspicine, voire à Bacis, qui est un prophète grec, non étrusque [5].

En tout cas, quoi qu'il en soit de ce point destiné à rester obscur, la démarche appartient bien à cette époque, avide de révélation divine, jusqu'au sein du paganisme : il est significatif que ce soit la tradition étrusque qui offre, pour l'Italie, une parole divine qui puisse être mise en parallèle avec les révélations de l'oracle de

---

1. Fulgence, *Sermo antiqua,* 4 = fragment 9 Mastandrea.

2. L'expression figure dans Ammien Marcellin, 17, 10, 2 ; Macrobe, *Saturnales,* 5, 19, 13, parle de son côté de *Tagetica sacra.*

3. Les étruscologues ont naturellement souvent été séduits par l'identification du *Bachiridis, Bacurtidis, Baaeidis ou Baaccidis* des manuscrits avec Végoia/Bégoé (K. O. Müller, W. Deecke, *Die Etrusker,* 2ᵉ édition, Stuttgart, 1877, II, p. 30-1, n. 45 ; G. Schmeisser, *Die etruskische Disciplin,* Liegnitz, 1881, p. 21, n. 105, A.J. Pfiffig, *Religio Etruca,* Graz, 1975, p. 41).

4. Dans ce sens, P. Mastandrea, *Cornelio Labeone,* p. 92-3 ; cet auteur n'est connu que par Fulgence, *Mythologie,* III, 10, et il n'y a pas de raison d'en faire un prophète.

5. Ainsi G. Wissowa, *RE,* II, 1905, article *Bachetis,* c. 2723 ; sur Bacis et la question de savoir s'il y a eu un ou plusieurs personnages de ce nom, voir maintenant L. Prandi, « Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche », dans *La profezia nel mondo antico,* sous la direction de M. Sordi, Milan, 1993, p. 51-62.

Claros dans le domaine grec. Nous retrouvons ici cet atout caractéristique de la tradition étrusque au sein de la religion romaine dont nous avions déjà envisagé l'importance dans le chapitre précédent [1].

L'étendue de l'ouvrage montre que Labeo ne s'est pas contenté d'une connaissance superficielle. Il a maîtrisé la science étrusque jusque dans ses aspects techniques. La citation de Fulgence concerne l'usage des *lapides manales,* pierres que l'on roulait et qui étaient censées provoquer la pluie. On a donc affaire à des prescriptions du ressort des « livres rituels » (et qui, notons-le, s'appliquent ici à un rituel proprement romain). Mais on est aussi dans le domaine des « livres de l'haruspicine », puisque c'est lorsqu'on découvre que le foie de la victime est d'une certaine qualité de rouge qu'on doit mettre en œuvre ce rite.

Troisième domaine classique de la discipline étrusque, la kéraunoscopie, traitée par les « livres des foudres », n'est pas en reste. Dans les chapitres 43 à 52 de son traité *Sur les prodiges,* Jean le Lydien examine successivement les explications possibles du phénomène de la foudre, puis donne un calendrier donnant la signification du tonnerre selon les dates de l'année : il est très probable que tout cela provient de Labeo, au même titre que le chapitre 42 qui précède, qui offre un calendrier lunaire, catalogue de prédictions assez sommaires, touchant surtout l'agriculture, selon la position de l'astre, et qui est explicitement référé à cet auteur. Mais le titre qui précède ce chapitre 42, altéré dans la tradition manuscrite, devait en réalité porter sur l'ensemble 42-52 : il mentionne aussi les foudres [2].

Défense et enrichissement de la tradition nationale

Cornelius Labeo a donc souligné la valeur de la divination étrusque. Dans son entreprise de défense et d'illustration de la religion nationale, il a mis en avant ce que la vieille tradition toscane lui avait apporté dans le domaine que Celse considérait comme le plus divin qui fût, celui de la divination [3]. Et il n'a pas hésité à se démarquer sur ce point de son maître Porphyre, dont on connaît les réticences à l'égard de la divination par l'examen des victimes sacrificielles qui jouait un rôle essentiel dans les pratiques tyrrhénien-

1. Voir *supra,* p. 116.
2. Voir sur ce point P. Mastandrea, *Cornelio Labeone,* p. 78-88.
3. Voir *supra,* p. 86, 95-6.

nes [1]. Chez Labeo le *mos majorum* primait sur la réticence devant le sacrifice sanglant qui commençait à s'affirmer dans la pensée des néoplatoniciens grecs.

Rien ne serait plus faux néanmoins que se représenter Cornelius Labeo comme replié sur une défense bornée de la tradition nationale, rebelle à toute suggestion de renouvellement, d'enrichissement que pouvait y introduire la considération des doctrines étrangères. Il ne s'agit pas seulement ici de sa dette, évidente, envers Porphyre : il n'a pas été insensible au monde des religions orientales. Nous avons déjà signalé que, dans la ligne de Porphyre qui considérait l'idée que les Juifs se faisaient de Dieu comme l'expression la plus parfaite de sa grandeur ineffable, il s'est intéressé à Iao, c'est-à-dire à Yahvé, et a souscrit à la tentative révélée par l'oracle de Claros qu'il évoque de faire la synthèse de ce Dieu unique des Juifs et du polythéisme gréco-latin [2].

Chez lui, en outre, la doctrine étrusque se combine avec les emprunts au monde iranien. P. Mastandrea a rappelé comment il a intégré la vieille distinction étrusque des « dieux de droite » et des « dieux de gauche », dieux favorables et dieux défavorables, fondée sur l'orientation selon les points cardinaux dans l'observation d'un phénomène comme la foudre [3], dans une conception dualiste comme celle que professaient les mages. Il a fait rentrer dans cette démonologie mêlant apports tyrrhéniens et iraniens les anges des Juifs et des chrétiens : pour lui ceux que ces derniers appelaient anges n'étaient que les bons démons [4]. L'érudit latin avait même poussé si loin l'identification, sur ce point, des doctrines toscane et iranienne qu'il n'hésitait pas à fonder sur elle une définition des mages comme « frères des haruspices » [5], qui aurait paru sacrilège aux temps où, comme nous l'avons rappelé pour le règne de Tibère [6], Rome expulsait les Chaldéens.

---

1. Voir *supra*, p. 41, n. 1.

2. Voir Macrobe, *Saturnales*, I, 18, 19-21 = fragment 19 Mastandrea.

3. P. Mastandrea, *Cornelio Labeone*, p. 148-56. Cette conception apparaît dans Arnobe, III, 25, IV, 5, VII, 19, 23, passages dérivant de notre auteur. Sur la droite et la gauche dans les conceptions étrusco-romaines, voir les remarques de F. Guillaumont, *Laeva prospera*, remarques sur la droite et la gauche dans la divination romaine, dans *D'Héraclès à Poséidon, mythologie et protohistoire*, sous la direction de R. Bloch, Genève – Paris, 1985, p. 159-77.

4. Augustin, *Cité de Dieu*, IX, 19 = fragment 13 Mastandrea.

5. Arnobe, IV, 12 ; sur l'origine labéonienne du passage, J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938, II, p. 281, n. 1.

6. Voir *supra*, p. 102.

Cornelius Labeo et le christianisme

Nous avons rencontré au passage des allusions à des données juives et chrétiennes. Cela suffit à montrer que Labeo n'était pas indifférent au problème posé par ces religions, et singulièrement par la montée du christianisme que la « petite paix de l'Église » rendait encore plus sensible à l'époque où il écrivait. Sans doute, aucun des fragments que nous avons conservés n'a-t-il une orientation antichrétienne explicite, qui permette d'affirmer que son œuvre s'inscrit dans la ligne du *Discours véritable* de Celse ou du *Contre les chrétiens* de Porphyre. Mais on croira difficilement que son effort de restauration et de renouvellement du paganisme traditionnel ait été exempt de toute préoccupation de ce genre.

Sa volonté de récupération, le cas échéant, de données du judaïsme ou du christianisme rappelle des tentatives faites par certains païens, comme celle que nous avons rencontrée avec Alexandre Sévère et qui a, rappelons-le, suscité un rejet indigné du côté chrétien [1]. Mais c'est surtout la réaction à son égard des auteurs chrétiens qui amène à penser qu'il témoignait bien d'une attitude critique à l'égard de la religion du Christ. Que ce soit le silence observé à son égard par Arnobe, qui a toutes chances d'être volontaire, ou les protestations véhémentes que suscite chez Augustin son affirmation de l'identité des anges et des démons [2], cette attitude de leur part montre qu'ils ont vu en lui un adversaire.

Même si Cornelius Labeo n'a pas attaqué le christianisme comme l'ont fait Celse ou Porphyre, sa tentative de rendre tout son lustre à la religion nationale au moment où celle-ci devait paraître menacée par la montée de sa jeune concurrente relève certainement du même esprit. Et dans la perspective qui est la nôtre, il faut relever que l'intérêt dont il fait preuve à l'égard de la tradition toscane joue un rôle non négligeable dans cette entreprise de défense du paganisme. L'importance qu'il accorde à la vieille religion étrusque et à ses prophètes est une manifestation évidente de ce recours à Tagès et à sa révélation pour faire pièce à Jésus et aux figures de la tradition juive, dont nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer certains exemples [3].

---

1. Voir *supra*, p. 68-74.

2. Augustin, *Cité de Dieu*, IX, 19 = fragment 13 Mastandrea. L'évêque d'Hippone le traite d'« adorateur des démons ».

3. Voir au chapitre précédent, p. 111-5.

La doctrine des « dieux formés à partir d'une âme »

L'intérêt que la *disciplina Etrusca* présentait, aux yeux de Labeo, comme moyen privilégié pour combattre l'influence de la religion chrétienne est révélé par le fait qu'il avait écrit un ouvrage spécifique sur les *dii animales*, c'est-à-dire les dieux formés à partir d'une *anima*, d'une âme. C'était là une notion étrusque, qui était exposée dans une sous-catégorie des « livres rituels », ceux qu'on appelait *libri Acheruntici*, « livres de l'Achéron », et qui étaient présentés – comme toujours – comme fondés sur la révélation délivrée par Tagès [1].

Cette partie de la littérature sacrée tyrrhénienne exposait les idées des anciens Toscans sur l'au-delà. Le nom de l'Achéron est bien évidemment emprunté à la Grèce : c'était un des fleuves des Enfers de la mythologie hellénique, mais, ici comme dans le cas du passeur du Styx qu'est Charon, dont les Étrusques ont fait un démon armé d'un maillet sans grand rapport avec son prototype grec, l'appellation hellénique recouvre une réalité locale, des conceptions originales [2]. Les âmes des défunts pouvaient en effet, selon eux, non seulement connaître une survie dans l'au-delà, mais même bénéficier d'un changement de statut qui en faisait des dieux : elles devenaient les *dii animales*. Et Cornelius Labeo, dans le fragment qui nous révèle qu'il avait écrit un ouvrage sur le sujet, identifiait ces *dii animales* aux Pénates et aux *Lares Viales*.

Les *Lares Viales* étaient les Lares des routes, donc des divinités spécialement préposées à la protection des voies de communication. On ne s'étonnera pas de cette fonction d'« anges gardiens » à compétence géographique : G. Wissowa a montré qu'originellement les Lares étaient des dieux liés à des lieux, non à des personnes [3]. Ils surveillaient plus particulièrement ces emplacements remarquables des *viae* que sont les carrefours, les *compita*, et en pratique se confon-

1. Ces livres sont mentionnés par Arnobe, II, 62 ; Servius, commentaire à l'*Enéide*, VIII, 398, parle de *sacra Acheruntia*. Sur cette question, les témoignages antiques et la bibliographie moderne, voir notre article « Regards étrusques sur l'au-delà », dans *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, sous la direction de F. Hinard, Caen, 1985 (1987), p. 263-77. L'ouvrage de Cornelius Labeo sur les « dieux formés à partir d'une âme » est connu par Servius, *id.*, III, 168 = fragment 10 Mastandrea.

2. Sur le nom de ces livres, G. Pasquali, *Acheruns, Acheruntis, SE*, 1, 1927, p. 291-305, et C. De Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, Wiesbaden, 1968, I, p. 132. Sur Charon, F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort*, Bruxelles, 1934, et maintenant I. Krauskopf, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, Florence, 1987.

3. Article *Penates*, *Roschers Lexicon*, II, 1899, c. 1888-91.

daient avec les *Lares compitales* dont le nom était tiré de celui des carrefours [1]. La présence d'une référence dans leur cas aux défunts semblerait *a priori* peu évidente : ce ne sont pas des dieux des morts. Mais la liaison est affirmée par plusieurs sources : Servius localise aux *compita* les « âmes des hommes pieux », Festus les affecte comme emplacement aux « âmes des hommes parvenus au nombre des dieux » [2]. Cette idée a pu être suggérée par le fait qu'on suspendait aux carrefours lors de leur fête, les *Compitalia,* des poupées de laine : celles-ci ont été interprétées comme représentant les défunts.

On est en présence de conceptions latines, avec lesquelles on a voulu mettre en rapport la notion, étrusque, des *dii animales.* Ce n'est plus exactement le cas pour l'autre catégorie du monde divin évoquée par Labeo, les Pénates. Le terme est latin : il désigne au départ les dieux du *penus,* c'est-à-dire proprement du garde-manger, et il n'est pas besoin de rappeler l'importance de cette notion de dieux du foyer aux stades les plus archaïques de la religiosité romaine [3] ! Mais le nom latin recouvre ici une conception étrusque. Car l'idée de faire des Pénates des défunts divinisés n'appartient pas au fonds romain, et Arnobe, lorsqu'il rapporte cette opinion, d'origine tyrrhénienne, en souligne bien le caractère étranger, non romain, en la jugeant « inexplicable » [4].

Les Étrusques distinguaient en effet quatre catégories de dieux Pénates : les trois premières regroupaient des dieux affectés aux trois parties du monde que sont le ciel, la mer et la terre ; mais il en existait une quatrième, correspondant spatialement aux Enfers, mais caractérisée par une origine différente : elle était formée, nous dit l'auteur chrétien, par les « hommes mortels » – une fois divinisés, bien sûr.

Cette conception des Pénates correspond en fait à une antique représentation toscane, qui n'a rien à voir avec ce que les Romains mettaient pour leur part sous le nom de Pénates. A. Maggiani a bien mis en valeur le fait qu'elle était fondée sur une quadripartition de l'univers, qui se retrouve dans l'organisation des régions du ciel selon les quatre points cardinaux, et paraît aussi déterminer la

1. Varron superpose les deux notions dans *De la langue latine,* VI, 25.

2. Voir respectivement commentaire à l'*Enéide,* III, 302, *Sur la signification des mots,* 108 L.

3. La référence est de rigueur à la *Cité antique* de Fustel de Coulanges.

4. Arnobe, III, 40 ; l'auteur chrétien se réfère ici (d'après Labeo) à Nigidius Figulus, qui vivait au Ier siècle av. J.-C. et avait lui-même reproduit une doctrine toscane.

signification des signes que les haruspices observaient dans le foie des victimes sacrificielles : elle semble avoir joué un rôle central dans la distribution des secteurs affectés aux divinités dans le foie de Plaisance, document essentiel pour notre connaissance de l'haruspicine qui remonte au Ier siècle av. J.-C [1]. Les âmes des défunts, promues au rang de dieux, se voyaient donc assigner une place précise, et importante, dans la conception du monde que se faisaient les anciens Toscans, et dont cette distinction de quatre sortes de Pénates était le reflet.

Des sacrifices qui font d'un défunt un dieu

Les moyens pour parvenir à ce sort enviable qui faisait de l'homme, après sa mort, un véritable dieu étaient purement rituels. Il suffisait, nous dit Arnobe, d'offrir « le sang de certains animaux à certains dieux » : « les âmes (devenaient ainsi) divines et (échappaient) à la loi de la mortalité » [2]. Nous avons malheureusement perdu le détail de la recette et ignorons de quels dieux et de quelles victimes il s'agissait !

C'est tout juste si une allusion rapide d'Aulu-Gelle permet de penser que l'offrande d'une chèvre à Vediovis rentrait sans doute dans ce rite [3]. Vediovis (appelé aussi Vedius) est un « Jupiter négatif », un dieu infernal, à Rome et aussi en Étrurie (son nom figure sur le foie de Plaisance) [4], et Martianus Capella, qui écrivit vers 400 son traité allégorique *Les noces de Mercure et Philologie,* célébrant l'alliance de la sagesse (Mercure) et de l'éducation (Philologie), se référant expressément à des conceptions étrusques, dit de son héroïne, promise à l'apothéose, qu'elle a ainsi évité le sort que les Étrusques attribuent à l'âme des défunts, qui est de descendre dans les Enfers et d'y affronter « Vedius avec son épouse » [5]. Les défunts se trouvaient en présence du couple des souverains du royaume des morts, Hadès/Vedius et Perséphone : c'était déjà ce qu'évoquaient, sept siècles avant Martianus Capella, la tombe Golini à Orvieto ou la tombe de l'Ogre à Tarquinia – par des peintures sur lesquelles les noms grecs des divinités ne doivent pas masquer le

1. Voir « Qualche osservazione sul fegato di Piacenza », *SE,* 50, 1984, p. 54-88, en part. p. 65-7.

2. Arnobe, II, 62.

3. *Nuits attiques,* V, 12, 12.

4. Sur ce dieu, A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca,* Graz, 1975, p. 136-8.

5. Les *Noces de Mercure et Philologie,* II, 166.

caractère local de la représentation. Celui-ci est sensible à des attributs qui n'ont rien d'hellénique, comme la dépouille de loup qui couvre Hadès et la chevelure de serpents de sa compagne.

Que le sacrifice d'une chèvre qu'évoque Aulu-Gelle ne soit pas une banale offrande, mais rentre dans la catégorie des rites destinés à assurer un sort positif aux morts dans l'au-delà, est en effet nettement suggéré par l'étrange précision que donne l'auteur : il s'agirait d'une offrande *ritu humano,* mot à mot « en rituel humain ». Or cette expression obscure paraît s'éclairer si on la rapproche de l'explication que donne le grammairien Festus du *sacrificium humanum,* « sacrifice humain »[1] : ce ne serait pas le sacrifice d'un homme, au sens où nous entendons habituellement l'expression, mais un sacrifice fait pour un homme mort. En d'autres termes, ce sacrifice fait au dieu des Enfers serait fait pour un défunt, et aurait un sens de sacrifice de substitution, destiné à lui garantir une heureuse survie dans le royaume de Vediovis.

Le type de sacrifice qui permettait de faire des défunts des dieux offrait en effet une singularité sur laquelle insistent nos sources : on se bornait à mettre à mort la bête, et à offrir aux dieux le sang qui coulait, à l'exclusion des organes qui, dans le sacrifice normal, formaient la « part des dieux » et étaient brûlés sur l'autel. Mais cette offrande de sang n'avait rien de négligeable : c'était là, nous disent nos textes, l'âme, l'*anima,* de la victime[2]. Par un symbolisme simple, identifiant le sang à l'âme, à la vie, c'était celle-ci qui était remise aux dieux. Et, par ce moyen, l'âme de l'animal pouvait remplacer celle du défunt, être offerte à sa place aux maîtres des Enfers : de son côté, l'âme du défunt échappait à la mort, pouvait accéder à la divinisation sous forme de « dieu formé à partir d'une âme » que promettait la doctrine des *dii animales.*

Les « livres de l'Achéron » devaient exposer en détail ce processus de transformation de l'âme des morts. Et c'était là un point suffisamment important des procédures sacrificielles étrusques pour que les anciens Toscans aient établi à partir de lui une division en deux catégories de cet acte essentiel des religions antiques qu'était le sacrifice. Une première catégorie concernait les offrandes de « victimes consultatoires » (*hostiae consultatoriae*) : c'était, d'un point de vue étrusque, le sacrifice normal, celui où on procédait à une consultation à fins divinatoires des entrailles de la bête. Nous avons rappelé

1. Voir P. Festus, 91 L.

2. Les textes qui nous parlent de cette doctrine sont Servius, commentaire à l'*Enéide,* III, 231, IV, 56, V, 483 et *Géorgiques,* IV, 539, Macrobe, *Saturnales,* III, 5, 1.

que la conception étrusque du sacrifice prévoyait une sorte d'échange, où, en réponse à l'offrande de la victime faite par les hommes, les dieux leur donnaient les indications sur l'avenir qu'ils pouvaient attendre. Mais les haruspices distinguaient de cette catégorie celle où on offrait des « victimes liées à des âmes » (*hostiae animales*) [1], c'est-à-dire précisément le type de sacrifice qui nous concerne ici, dont la seule fin était de permettre aux âmes des morts de devenir des *dii animales.*

Ces conceptions sont anciennes dans le monde tyrrhénien. Un passage de l'*Enéide* y fait très probablement allusion : l'épisode des jeux funéraires en l'honneur d'Anchise où le vainqueur au combat de boxe, Entelle, dit qu'il offre aux mânes de son frère défunt, Eryx, l'âme d'un taureau qu'il vient d'abattre d'un coup de poing à la place de celle de son adversaire malheureux, Darès, qu'Énée est parvenu à grand peine à sauver de son assaut furieux. Servius et Macrobe ne se sont assurément pas trompés quand il ont interprété l'épisode en fonction du rituel des *hostiae animales* : Virgile était un bon connaisseur de l'*Etrusca disciplina,* et a dû effectivement se référer à cette pratique lorsqu'il faisait dire à Entelle : « Je t'offre en échange de la mort de Darès une meilleure âme » [2].

On peut même estimer que ces conceptions se sont manifestées beaucoup plus tôt, et d'une manière effrayante : si les Étrusques de Tarquinia, en 358, au cours d'une guerre qui les opposait à Rome, ont mis à mort en un gigantesque sacrifice humain 307 prisonniers romains, c'était sans doute parce qu'ils y voyaient des offrandes de substitution pour leurs propres morts dans cette guerre, permettant aux âmes de ceux-ci de devenir des dieux [3].

1. Ainsi dans Servius, commentaire à l'*Enéide,* IV, 56 ; Macrobe, *Saturnales,* III, 5, 1, réfère cette distinction au juriste Trebatius, qui écrivit au Ier siècle des livres sur le droit pontifical romain. Cette division binaire a sans doute été adoptée par les pontifes de Rome ; mais elle est évidemment d'origine étrusque, comme le notait déjà C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin,* III, p. 2-3.

2. Voir *Enéide,* V, 362-484, spécialement 483-4. Sur Virgile et la science religieuse étrusque, voir nos remarques dans Virgile et l'*Etrusca disciplina,* dans *Les écrivains du Siècle d'Auguste et l'Etrusca disciplina, Caesarodunum,* Supplément 61, 1991, p. 33-52.

3. Nous avons étudié cet épisode relaté par Tite-Live en VII, 15, 9-10 dans notre article « Sur un épisode sanglant des relations entre Rome et les cités étrusques », dans *La Rome des premiers siècles, légende et histoire, Table ronde en l'honneur de M. Pallottino,* Paris, 1990 (Florence, 1992), p. 37-46.

Cornelius Labeo popularise la doctrine étrusque de l'au-delà

Lorsque, au IIIe siècle, Cornelius Labeo expose la question des *dii animales* et lui consacre un ouvrage, ce n'est pas principalement un souci d'érudition qui le pousse. Ces vues sur le devenir des âmes après la mort peuvent nous sembler bien simplistes : elles reviennent à faire dépendre le sort des défunts dans l'au-delà de l'accomplissement de certains rites, et uniquement de cela. C'était en somme la garantie d'un sort agréable pour l'éternité obtenu à peu de frais, par un processus purement mécanique...

Il nous est facile de critiquer ce qui, à nos yeux, n'est que superstition, un vulgaire procédé magique destiné à fournir une assurance sur l'au-delà sans aucune implication profonde de la personne. Mais n'oublions pas que cette doctrine faisait partie, à l'époque de Labeo, de ce qu'on considérait comme la religion nationale, et que c'était même ce qu'elle offrait de plus élaboré en matière de réflexion sur la survie de l'âme après la mort. Par rapport aux Lares, Lémures ou Mânes du fonds latin, dont on ne savait pas comment on devait se les représenter, au moins la conception étrusque des *dii animales* offrait une définition claire de ce que les défunts étaient susceptibles de devenir.

Or nous sommes, est-il besoin de le souligner, à une époque où l'homme s'interroge de plus en plus devant la mort, se demande quel sera son devenir personnel par-delà ce grand saut dans l'inconnu. Un Cicéron pouvait se satisfaire des perspectives nationales qu'offrait la vieille religion civique, ou plutôt son absence de réponse à la question : laisser un nom à la postérité, survivre dans la mémoire de ses concitoyens. L'homme de l'Empire ne se contente plus de cette gloire posthume : devant le fait de la mort, et son caractère inévitablement individuel, son approche est plus directe, et on peut dire plus franche. Certains donnent la réponse du *carpe diem* : profitons des plaisirs de la vie présente, puisque la mort inéluctable nous attend et qu'elle sera une fin absolue. Mais beaucoup ont cherché des réponses moins désespérées, et se sont tournés vers les religions nouvelles, bien différentes de la vieille religion nationale, collective et civique, qui laissaient entrevoir à chaque individu l'espoir d'une survie bienheureuse.

Le succès de ce qu'il est convenu d'appeler, globalement, les religions orientales tient en grande partie à ce qu'elles apportaient – au moins pour la plupart d'entre elles – une réponse à cette interrogation. Elles étaient, généralement, des religions de salut, révélant à l'homme ce qui l'attendait après ce grand passage, et lui

donnant le moyen de préparer, dès ici-bas, son futur bonheur éternel. C'est dans cette perspective que leurs adeptes se soumettaient aux rites initiatiques qu'elles comportaient très souvent, qu'ils n'hésitaient pas, le cas échéant, à les multiplier en accumulant le plus possible d'expériences de ce genre [1].

On en a des exemples presque caricaturaux avec ces épitaphes de membres de l'aristocratie romaine, restés encore au IVe siècle farouchement attachés au paganisme, qui étalent tous les rites vers lesquels ils se sont tournés, prenant autant d'assurances sur l'au-delà. L'inscription funéraire du Prétextat que Macrobe, au siècle suivant, mettra en scène dans les *Saturnales*, Vettius Agorius Praetextatus, mort en 384, rappelle qu'il fut initié aux mystères de Dionysos (à Lerne en Arcadie), à ceux de Déméter et Corè à Éleusis, qu'il subit le baptême sanglant du taurobole, lié au culte de Cybèle, et qu'il atteignit un grade important dans la hiérarchie du culte de Mithra [2]. La question de l'au-delà apparaissait donc cruciale du côté du paganisme : il n'est pas besoin de rappeler ce qu'elle représentait pour les chrétiens, qui proclamaient leur foi en un Sauveur mort et ressuscité.

Si donc, au IIIe siècle, Cornelius Labeo traite en détail de la doctrine étrusque sur l'au-delà, il est clair que cette entreprise participe du climat général de l'époque, cherche à répondre au besoin ressenti par ses contemporains, qu'ils soient païens ou chrétiens. Mais lui ne se tourne pas vers les mystères d'Éleusis, Orphée, les doctrines des mages ou le Christ. C'est, une fois de plus, « la plus ancienne doctrine de l'Italie », comme l'appelait l'empereur Claude [3],

---

1. Plusieurs savants ont réagi, et avec raison, contre l'idée que les religions dites orientales et les rites d'initiation du paganisme aient eu pour fin uniquement d'assurer à leurs fidèles la perspective d'un au-delà heureux ; ils ont insisté, à juste titre, sur le fait que la renaissance qu'ils visent concerne d'abord la vie dans ce monde-ci (voir dans ce sens R. Mac Mullen, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, 1987 (édition originale de 1981), p. 96-9 ; W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992 (édition originale de 1987)) ; mais il ne faudrait pas tomber dans l'excès inverse, et dénier toute préoccupation eschatologique, au moins pour la période qui nous concerne. Pour une position équilibrée, P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1990, p. 261-3.

2. *CIL*, VI, 1779. Sur ce groupe païen et les inscriptions qu'il a laissées, H. Bloch, « A New Document of the Last Pagan Revival in the West », *Harvard Theological Review*, 38, 1945, p. 199-244, « The Pagan Revival in the West at the End of the IVth Century », dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, sous la direction de A. Momigliano, Oxford, 1963, p. 193-203, J. F. Mathews, « Symmachus and the Oriental Cults », *JRS*, 63, 1973, p. 175-95 ; sur Vettius Agorius Praetextatus, A. Chastagnol, *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1963, p. 171-8.

3. Tacite, *Annales*, XI, 15, 1.

l'antique *Etrusca disciplina*, qui lui fournit la réponse à l'interrogation du temps. Cette fois encore, l'œuvre de Labeo est une défense du *mos majorum*, à travers précisément ce que lui a apporté la religion étrusque.

Mais si Cornelius Labeo semble avoir redonné une vigueur nouvelle à la doctrine des « livres de l'Achéron », inversement, avant lui, ils ne paraissent pas avoir nourri des pratiques très vivantes. Au début de la période impériale, le rituel étrusque semblait passé de mode. Aucun auteur n'en parle, et même l'allusion que nous avons signalée chez Virgile semble plus être une référence érudite que le témoignage d'une pratique effective et répandue. Sans doute ce moyen d'assurer la survie de l'âme semblait-il bien artificiel, et détaché de toute exigence profonde quant au comportement de l'individu.

Une doctrine adaptée aux exigences de l'époque

Mais Cornelius Labeo semble avoir voulu donner un contenu plus satisfaisant à cette doctrine, en y introduisant des exigences morales qu'elle ne devait pas comporter au départ. P. Mastandrea a judicieusement analysé un fragment conservé par saint Augustin, qui montre que Labeo a été sensible à ce grief qu'on pouvait faire à la conception étrusque des *dii animales*, et lui a conféré la dimension morale qui pouvait sembler lui faire défaut.

Il avait exposé les mésaventures des âmes de deux anciens ennemis qui, soumises à ce rituel de divinisation, n'avaient pu jouir de leur qualité de *dii animales* qu'après avoir été contraintes de reprendre pour un temps – le temps nécessaire à se réconcilier – une vie terrestre et corporelle [1]. Cet étrange récit est associé par l'évêque d'Hippone au mythe d'Er dans la *République* de Platon et aux idées de Cicéron et de Platon sur la destinée de l'âme : cela montre quelle place essentielle il tenait dans la présentation par Labeo de la doctrine des « dieux formés à partir d'une âme ». Il permettait à l'érudit du IIIe siècle de montrer que la « voie étrusque » vers l'immortalité ne se ramenait pas à une opération de magie, mais tenait compte des exigences de la morale la plus haute.

Cette tentative de réhabilitation, et de renouvellement d'un antique rituel toscan qui, avant Labeo, ne paraît pas avoir joui d'une grande popularité semble avoir connu un certain succès. Écrivant vers 400 les *Noces de Mercure et de Philologie*, où il célèbre, sur un

1. Augustin, *Cité de Dieu*, 22, 28 = fragment 11 Mastandrea.

mode allégorique, l'alliance de l'intelligence, représentée par le dieu, et de l'éducation, représentée par son héroïne, le païen Martianus Capella, lorsqu'il veut souligner la destinée supérieure qui échoit à Philologie – qui bénéficie de l'apothéose –, précise qu'elle ne connaît pas la descente aux Enfers, et donc échappe à la rencontre avec Vedius et Proserpine, telle que la présente la doctrine étrusque [1]. Les vues de la science religieuse toscane sont juxtaposées à celles que proposent les mages (qui prévoient, eux, une rencontre avec les Euménides). On voit donc que la vieille religion étrusque est mise sur le même plan que les doctrines d'origine iranienne, dont on connaît la diffusion à cette époque.

L'attention que de leur côté les auteurs chrétiens accordent à cette doctrine témoigne également de son importance. Lorsqu'Arnobe entreprend de critiquer les vues des païens sur l'au-delà, il met en avant le même couple des mages et des Étrusques [2]. Il évoque les formules, censées assurer l'immortalité, que prononcent les premiers, mais aussi les *hostiae animales* offertes par les seconds. Il leur associe une troisième doctrine, celle de ceux qu'il désigne par l'expression « hommes nouveaux » : ces derniers estiment que la connaissance philosophique et une conduite de vie austère et pure permettent à l'âme de « retourner dans sa patrie originelle ». Il faut sans doute entendre par là des néoplatoniciens, disciples de Porphyre [3]. Ce qui montre bien la place de choix qui est attribuée à cette doctrine étrusque : elle est associée aux développements les plus élaborés de la pensée païenne de cette époque.

Ni Martianus Capella, ni Arnobe ne citent nommément Cornelius Labeo. Mais c'est certainement lui qui a permis cette diffusion, qui aurait été impensable un siècle ou deux plus tôt, des conceptions proposées par les « livres de l'Achéron ». On en a la preuve chez saint Augustin : lorsqu'à son tour, dans la *Cité de Dieu*, il veut dénoncer l'inanité des conceptions païennes sur le devenir de l'âme après la mort, il prend, nous l'avons vu, Labeo comme exemple d'une des doctrines couramment admises sur la question – celle de la divinisation par le rite des *hostiae animales* – et cite son nom au même titre que ceux de Platon, Cicéron et Varron [4]. À son époque donc, la « voie étrusque » est une des approches classiques du paga-

1. Martianus Capella, II, 142.

2. Arnobe, II, 62.

3. Sur cette question discutée, on pourra se reporter à P. Mastandrea, *Cornelio Labeone*, p. 127-34, où on trouvera la bibliographie précédente.

4. *Cité de Dieu*, 22, 28.

nisme quant à la question de la destinée *post mortem* de l'individu : c'est à Cornelius Labeo que l'antique doctrine des *dii animales* doit ce regain d'actualité [1].

Une alternative nationale aux doctrines de salut étrangères

En cette période avancée de l'Empire, les religions étrangères, et tout spécialement le christianisme proposaient à l'individu des vues sur ses perspectives de vie après la mort qui allaient bien au-delà de ce que la vieille religion de Rome avait jamais pu lui offrir : la démarche de réhabilitation du *mos majorum* entreprise par Cornelius Labeo se révélait donc particulièrement malaisée sur ce point. Mais, pour faire pièce, y compris sur ce point, à la montée des *externae supersitiones* [2] – et surtout de la plus menaçante d'entre elles, le christianisme –, il a pu s'appuyer sur ce qu'offrait, spécifiquement, la tradition étrusque. La conception toscane de la divinisation par des sacrifices appropriés, même « moralisée » comme dans la version renouvelée qu'en offrait notre auteur, relevait-elle d'une sorte de magie mécanique et simpliste ? Elle peut nous apparaître comme telle. Mais force est de constater qu'elle a dû séduire alors plus d'un esprit. Elle a pu offrir aux derniers païens une alternative valable à d'autres visions de l'au-delà, au sein du paganisme aussi bien que dans un cadre chrétien. Et surtout, une fois de plus, elle présentait l'intérêt énorme pour des Romains de leur montrer qu'ils pouvaient puiser dans leur tradition nationale – où était venue s'intégrer la doctrine étrusque –, sans qu'ils aient besoin de tourner leurs regards vers les mages, les philosophes grecs – ou un Sauveur né en Judée.

---

1. P. Mastandrea, *Cornelio Labeone*, p. 110, n. 93, met en relation avec la doctrine étrusque sur l'au-delà une formule qui se lit dans le poème anonyme dit *carmen adversus paganos*, où un auteur chrétien de la fin du IVe siècle attaque un haut personnage de l'aristocratie païenne de Rome qui vient de mourir mais dont il ne donne pas le nom. Cet individu aurait – entre autres – été intéressé par les doctrines toscanes : au v. 50 il est présenté comme « toujours l'ami des Étrusques ». Or le poète évoque au v. 119 sa femme qui, après sa mort, « cherche à émouvoir l'Achéron par ses chants magiques ». Il est tentant de voir derrière le nom du fleuve des Enfers une allusion aux « livres de l'Achéron » de la discipline étrusque, et donc à la conception popularisée par Labeo. Mais il faut souligner que le procédé signalé dans le même vers (les formules magiques) est celui préconisé par la tradition iranienne, qu'Arnobe mettait soigneusement à part de la « voie étrusque ». S'il y a une référence à la doctrine des *dii animales*, elle est mêlée à celle des mages, et seul le nom de l'Achéron l'indiquerait encore.

2. Selon l'expression que Tacite met dans la bouche de Claude lorsqu'il décide de rénover l'ordre des haruspices en 47 (*Annales*, XI, 15, 1).

CHAPITRE VII

QUAND L'ÉTRURIE REGARDE VERS ISRAËL

Tradition étrusque et religions orientales

L'exemple de la doctrine des « dieux formés d'une âme », telle que Cornelius Labeo l'a popularisée au IIIe siècle, montre avec quelle souplesse la vieille tradition tyrrhénienne a su réagir devant les attentes spirituelles d'une époque qui était tout autre que celle de l'indépendance étrusque, où elle s'était formée, ou celle de la fin de la République et du début de l'Empire romains, où elle avait acquis sa place dans un monde régi par Rome. Par exemple, les contemporains de Labeo se posaient anxieusement la question de l'au-delà, le christianisme leur proposait sa réponse sur ce point : c'est cet aspect de l'*Etrusca disciplina* qui a dès lors été mis en avant. Les hommes d'alors accordaient plus de poids aux intentions, à la portée morale des gestes qu'au simple accomplissement des rites : on en a désormais souligné l'importance dans le processus de divinisation proposé par les « livres de l'Achéron ».

Ces faits prouvent que la doctrine étrusque ne s'est pas frileusement repliée sur elle-même dans un monde en mutation. Elle a eu le souci de répondre à ses besoins nouveaux, et pour ce faire n'a pas hésité à faire appel à des éléments qui au départ lui étaient totalement étrangers. Nous avons vu que la tradition religieuse toscane s'était parfois opposée violemment au christianisme, et aussi le cas échéant à d'autres tendances au sein du paganisme – comme celle représentée par les « philosophes », représentants d'une école néoplatonicienne exclusivement hellénique, dont Ammien Marcellin

narrait le conflit avec les haruspices [1]. Mais il ne faudrait pas en conclure à une fermeture totale de la science religieuse étrusque, à un refus de sa part de prendre en considération ce que d'autres doctrines étaient susceptibles de proposer. Une certaine osmose a eu lieu, et a été voulue par les spécialistes de l'*Etrusca disciplina.*

L'épigraphie fournit une bonne illustration du climat ouvert dans lequel opéraient les haruspices de cette époque. Nous avons insisté sur l'attachement de ce corps pour les plus antiques traditions religieuses du Latium et de Rome qu'elle révèle [2]. Mais, à l'inverse, il ne manque pas d'inscriptions qui attestent que les spécialistes de la discipline ont été attirés par les religions nouvelles venues de l'Orient.

Mithra a eu des adeptes parmi les praticiens de la divination toscane. Le cas de l'haruspice T. Veracilianus, dans la région de Milan, est il est vrai douteux. Si T. Mommsen, dans le *CIL* (V, 5704), suggérait – dubitativement – de restituer l'abréviation D.M.S. qui le qualifie en *Dei Mithrae Sacerdos,* prêtre du dieu Mithra, C. O. Thulin a proposé d'y voir un *Deum Matris sacerdos,* prêtre de la mère des dieux [3]. Il s'agirait donc du culte de Cybèle, et non de celui du tueur de taureau d'origine iranienne. Mais il peut aussi s'agir d'un banal *Dis Manibus sacrum,* dédicace aux Mânes du défunt.

Il existe cependant des cas plus assurés d'haruspices fidèles de Mithra. Dans le *castellum* de Stockstadt, sur le *limes* germanique, on a retrouvé les restes d'un *mithraeum* qui avait subi une destruction violente au IVe siècle, sans doute du fait des chrétiens. Or un fragment d'une sculpture porte encore la fin de l'inscription de son dédicataire, avec *haruspex (de) suo posuit* (« ... haruspice, a élevé à ses frais » ; *CIL,* XIII, 11788). C'est donc un haruspice, dévot du dieu oriental, qui a ainsi contribué à l'ornement de la chapelle. Un de ses confrères, à Spire, appelé Pompeianus, a lui aussi laissé une dédicace au « dieu invaincu » *Mytra,* qui remonte aux années 200/230 (*Année épigraphique,* 1990, 756 et 757 qui sont une seule et même inscription). Et à Apulum, C. Iulius Valens, auteur d'une dédicace à *Sol Invictus* (*CIL,* III, 1114), haruspice de la colonie, est qualifié d'*antistes,* ce qui doit le désigner comme prêtre de Mithra [4].

---

1. Voir *supra,* p. 109-11.

2. Voir *supra,* p. 105-6.

3. *Die etruskische Disciplin,* IV, p. 156 ; à en croire son épitaphe, le personnage aurait vécu 135 ans.

4. Voir F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* Bruxelles, 1896, II, p. 138, n. 304.

Cybèle n'est pas en reste. En dehors du cas de *CIL*, V, 5704, on peut citer une inscription commémorant un taurobole, trouvée à Bénévent dans une série d'inscriptions analogues qui paraissent remonter à l'époque sévérienne : l'une d'elles est datée de 228. Ce n'est pas ici un haruspice qui subit le baptême régénérateur du sang du taureau offert à la Bérécynthienne (désignée d'une manière très approximative comme *Minerva Paracintia*), mais un notable local, *duumvir* de la cité, « comblé de tous les honneurs dans sa colonie natale », L. Sontius Pineius Justinianus. Mais l'inscription précise que cette initiation taurobolique s'est faite sous la présidence de l'haruspice principal (*haruspex primarius*) de la ville, Flavius Liberalis. Ce représentant officiel dans la colonie de Bénévent de la science religieuse étrusque était lui aussi un fidèle de la Grande Mère de l'Ida et de son parèdre Attis [1].

Enfin, une inscription remontant au IIIe ou au IVe siècle nous fait connaître un haruspice du nom de M. Antonius Soterius [2]. Il fut prêtre de *Liber Pater*, le Dionysos latin. Mais il le fut également de *Sol Invictus*, le Soleil invaincu, certes intronisé comme dieu officiel à Rome, mais dont les liens avec l'Orient ne peuvent être oubliés. Et surtout notre personnage fut prêtre de Jupiter Dolichénien, donc du dieu syrien de Dolichè, chez qui l'appellation grecque ou latine de Zeus ou Jupiter dissimule mal un Baal local ; son caractère sémitique est ici d'autant plus patent qu'il figure accompagné de sa parèdre, qui, au lieu d'être latinisée en Junon Dolichénienne comme c'est habituellement le cas, a conservé son nom originel, Edéranis. Cet haruspice a donc exercé un sacerdoce de coloration purement orientale.

Une tradition ouverte aux enrichissements doctrinaux

Les haruspices ne sont donc pas restés confinés dans l'exégèse de leurs livres sacrés et n'ont pas refusé de se tourner vers d'autres maîtres que Tagès ou Végoia. Ce faisant, ils ont agi comme beaucoup des païens des derniers temps, qui ont mis en pratique le principe énoncé par Symmaque que nous avons déjà évoqué, selon lequel « il n'y (avait) pas une seule voie pour parvenir à un si grand

---

1. Rappelons qu'on a également voulu rapporter au culte de Cybèle l'inscription *CIL*, X, 1355, de Luna, où un haruspice figure parmi les patrons d'un collège d'« ouvriers charpentiers », en estimant que cette appellation recouvrait une association religieuse de dendrophores.

2. Voir *AE*, 1960, p. 365, et déjà G. Montesi, « Nota dolichena », *SMSR*, 27, 1956, p. 142-5.

mystère » [1]. La quête du divin, à laquelle ils se livraient tout autant que les chrétiens, les amenait à multiplier les expériences religieuses, superposer les initiations, sans ressentir le moins du monde qu'il y eût là des affiliations exclusives les unes des autres [2].

Bien plus, loin d'apparaître au yeux des haruspices comme une trahison envers leur doctrine, cette ouverture vers l'extérieur leur a semblé susceptible de l'enrichir. Nous avons constaté que Cornelius Labeo avait introduit dans la conception traditionnelle des *dii animales* et de la divinisation des âmes par des sacrifices une exigence morale que les « livres de l'Achéron » n'avaient certainement pas posée au départ. Mais cet exemple de pénétration du corps de doctrine étrusque par des éléments qui lui étaient initialement étrangers n'est pas isolé. Et ce n'était pas contradictoire avec ce qu'était, dès l'origine, l'*Etrusca disciplina*. Elle avait d'emblée une faculté d'adaptation que n'avaient pas nécessairement d'autres systèmes de pensée : dans le récit qu'il fait de l'apparition de Tagès et de la naissance de l'haruspicine, Cicéron souligne qu'elle a eu dès le départ le souci d'enrichir le corps de doctrine légué par le prophète par de nouvelles expériences, de nouvelles connaissances [3]. Le caractère de doctrine révélée de la science étrusque ne l'a jamais empêchée de s'ouvrir à des apports externes.

Ainsi A. Maggiani note que, dès le stade de son développement révélé par le foie de Plaisance, document qui remonte aux débuts du I[er] siècle av. J.-C., l'hépatoscopie telle que la pratiquaient les spécialistes tyrrhéniens avait intégré des données d'origine astrologique, grecques ou orientales [4]. La pénétration d'éléments extérieurs est encore plus sensible dans un document plus tardif, comme la répartition des divinités entre les seize régions célestes qu'offre Mar-

---

1. Symmaque, *Relation*, 3, 10. Voir *supra*, p. 43.

2. Nous avons déjà évoqué le cas de Vettius Agorius Praetextatus (voir *supra*, p. 134), ainsi que ceux, sensiblement antérieurs, d'Apulée et d'Alexandre Sévère (voir *supra*, p. 41-4, 68-70). S. Moreno (*Politica y adivinacion en el Bajo Imperio romano, emperadores y haruspices (193-408 D.C.)*, Bruxelles, 1991, p. 144, n. 15) fait remarquer que les inscriptions de membres de l'aristocratie sénatoriale romaine du IV[e] siècle, qui étalent complaisamment leurs fonctions et initiations religieuses, ne font jamais allusion au fait qu'ils aient été haruspices. Mais cela n'est pas surprenant : il note lui-même que les haruspices appartenaient à un autre milieu social. Ce qui n'empêche pas que ces personnages puissent avoir des connaissances précises en matière d'*Etrusca disciplina*, comme en témoigne le fait que Macrobe en attribue à son Prétextat lorsqu'il le met en scène dans les *Saturnales* (sur ce point, voir plus loin, p. 192-4).

3. *De la divination*, II, 50.

4. Voir « Qualche osservazione sul fegato di Piacenza », *SE*, 50, 1984, p. 54-88.

tianus Capella [1]. La conception d'un ciel divisé en seize parties, chacune sous la juridiction d'un ou de plusieurs dieux, est assurément étrusque : elle commande aussi à l'organisation des données hépatoscopiques sur le foie de Plaisance. Mais à ce système viennent se superposer ici bien d'autres principes de classement, d'origine grecque ou romaine [2]. Le résultat donne l'impression d'un syncrétisme doctrinal qui n'est pas vraiment surprenant pour un document qui renvoie chronologiquement aux environs de 400.

Présence d'éléments d'origine juive

Or, dans la perspective qui est la nôtre d'étudier la manière dont la science religieuse toscane s'est située, spécifiquement, par rapport au christianisme, on doit souligner que certains témoignages – et parmi les plus tardifs que nous ayons – sur l'*Etrusca disciplina* montrent qu'elle avait intégré des éléments d'origine juive. Dans le climat de concurrence, de confrontation avec la religion du Christ qui a été celui de l'haruspicine en cette période finale de son existence, de tels développements sont certainement l'indice de ce que les tenants de la tradition étrusque ont été puiser jusque dans la tradition judéo-chrétienne, c'est-à-dire celle des adversaires qui étaient en train de la faire disparaître, des armes qui lui permettent de rivaliser encore avec eux sur le plan doctrinal.

Nous avons déjà évoqué le premier texte : il s'agit de la scholie à la *Thébaïde* de Stace [3] où sont invoqués les témoignages de Tagès et des *Etrusci*, associés aux Mages, à Orphée, aux philosophes grecs, et également à Moïse et Isaïe. Ce texte est sans doute une des manifestations les plus tardives d'une pensée païenne : on en situe la rédaction vers le Ve, voire le VIe siècle. Les références grecques, iraniennes, juives et étrusques y sont mêlées dans la conception d'un unique démiurge, Dieu suprême ineffable et inconnaissable, dont les autres divinités, « celles qui sont honorées dans les tem-

---

1. *Noces de Mercure et de Philologie*, I, 43-60.

2. Voir S. Weinstock, « Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans », *JRS*, 36, 1946, p. 101-29 (présence dans le système des régions du ciel de la triade capitoline, Jupiter, Junon, Minerve ; référence au partage du monde entre Zeus, Poséidon, Hadès), G. Dumézil, « Remarques sur les trois premières *regiones caeli* de Martianus Capella », *Latomus*, 23, 1956, p. 102-7 (trace des trois fonctions indo-européennes), et en dernier lieu, G. Capdeville, « Les dieux de Martianus Capella », *RHR*, 213, 1996, p. 251-300.

3. Scholie dite de Lactantius Placidus, commentant *Thébaïde*, IV, 516 ; voir *supra*, p. 111-3.

ples », ne seraient que des émanations. Dans cette vaste synthèse, nous l'avons vu, les Étrusques occupent une place privilégiée : c'est à eux qu'est rapportée l'histoire sur laquelle nous allons nous pencher, destinée à illustrer la puissance du nom de Dieu « qu'il n'est pas permis de connaître ».

« Les Étrusques assurent qu'une jeune fille, qui n'avait pas encore été mariée, déclara qu'il était impossible à l'homme d'entendre le nom du Dieu suprême à cause de la fragilité et de l'impureté de sa nature. Afin de fournir la preuve de ce qu'elle avançait, sous les yeux de l'assistance, elle prononça le nom de Dieu dans l'oreille d'un taureau. Aussitôt celui-ci, frappé de folie et entraîné dans une agitation frénétique, expira. »

Cette anecdote est rapportée aux Étrusques, ce qui, à cette époque, ne peut désigner que les spécialistes de l'*Etrusca disciplina*, seul domaine dans lequel l'antique Tyrrhénie pouvait encore survivre. On a d'ailleurs voulu identifier la jeune fille – le texte latin emploie le terme de « nymphe » – avec Végoia, qualifiée effectivement de nymphe, la prophétesse qui avait délivré sa révélation à Arruns Veltymnus [1]. L'identification est possible, mais non assurée ; de toutes façons, il est plus important de souligner la mise en relief, ici, de la notion de pureté – puisqu'il s'agit d'une vierge –, dont nous avons constaté la place dans les conceptions des haruspices à l'époque qui nous occupe, comme le montre l'épisode des « entrailles muettes » [2].

Cette histoire est clairement monothéiste, du moins au sens où des païens pouvaient l'entendre, c'est-à-dire en admettant que les divinités traditionnelles n'étaient que des puissances secondaires, procédant d'un principe unique, transcendant et purement spirituel, considéré comme un Dieu dépassant les possibilités de l'entendement humain, et au-delà de tout nom. Mais ce n'est pas dans le milieu du paganisme latin ou grec qu'il convient de chercher l'origine de ce récit. Ce n'est pas non plus du côté de la tradition iranienne. Celle-ci se voit d'ailleurs dépréciée dans le texte, qui critique la prétention des mages à posséder des « sceaux », amulettes utilisées dans leurs opérations magiques, renfermant les noms du Dieu

1. Dans ce sens, G. Schmeisser, *Die etruskische Disciplin*, Liegnitz, 1881, p. 32, n. 105, et J. Bidez, F. Cumont, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*, Paris, 1938, appendice 1, *Mages, Juifs et Étrusques*, p. 235.

2. Voir *supra*, p. 98-100.

suprême. Comme l'a bien montré F. Cumont, cette histoire est à rapporter à l'origine à un milieu juif [1].

Le nom qui suffit à abattre un taureau

Le grand savant belge a en effet clairement montré qu'on a affaire, avec ce récit prétendument étrusque, à un motif courant dans la littérature hagiographique, mais emprunté au départ à une légende juive. Il apparaît dans les *Actes* du martyre de saint Georges, donnés comme l'œuvre d'un de ses compagnons, Pasicratès, mais qui doivent avoir été rédigés, sous leur forme primitive, en milieu cappadocien entre la fin du IVe et le début du Ve siècle. On y assiste à un concours de magie mettant aux prises la « magie des chrétiens », représentée par le saint, et l'orientale de tradition iranienne, celle des mages, convoqués à cet effet par le roi local. L'opération à laquelle se livre le mage Athanase, venu relever le défi, rappelle de très près celle que le commentateur de Stace prête à la nymphe étrusque : il chuchote à l'oreille d'un taureau, celui-ci s'abat (et en outre se fend en deux parties), mais Athanase ressuscite ensuite la bête.

Un parallèle assez proche de ces premiers *Actes* est offert par ceux du martyre de saint Porphyre le Mime à Césarée : mais ils risquent d'avoir subi l'influence du récit concernant saint Georges. Cette fois encore la mort du taureau et sa résurrection sont distribuées entre deux parties en présence : le saint et ses adversaires, qui sont cette fois des prêtres d'Apollon. Ces derniers, par leur parole, font s'effondrer la bête, mais se montrent incapables de la ramener à la vie : c'est le saint qui le fera, par sa prière.

Une version de ce type était déjà offerte par les *Actes* apocryphes de saint Pierre, qui reflètent une tradition sensiblement plus ancienne, puisque la source ultime semble remonter au IIe siècle. Le Prince des apôtres y est opposé, en un concours de prodiges, à Simon le Magicien. La parole de Simon provoque l'écroulement d'un taureau, mais celle du saint lui redonne aussitôt vie.

Jusqu'ici nous avons été en présence de magiciens, ou de prêtres païens, en compétition avec des saints chrétiens. Mais la légende du pape Sylvestre introduit des Juifs, et en l'occurrence le dernier de douze rabbins avec lesquels le pontife a engagé une

---

1. Voir *Mages, Juifs et Étrusques*, p. 225-38, et déjà « La plus ancienne légende de saint Georges », *RHR*, 114, 1936, p. 5-41 (spécialement p. 18-26). Nous renvoyons à cet article pour les références des différentes attestations du thème.

controverse, sur la demande de la future sainte Hélène, présentée comme alors adepte du judaïsme. Les onze premiers rabbins sont vaincus au cours d'un débat verbal, mais la dispute avec le dernier se fait à coup de prodiges. Le Juif abat un taureau, en prononçant à son oreille un nom « que ni l'ouïe des hommes, ni celle du bétail ou des oiseaux ne peut supporter et qu'on ne peut écrire sur le papier, le parchemin, le bois ou la pierre sans que meure celui qui écrit ou que tombe en poussière ce sur quoi il écrit ».

Ce texte est plus tardif : il remonte à la fin du V[e] siècle seulement. Mais il a conservé la référence au judaïsme qui, par – delà l'inversion que la scène a subie en étant reprise par les chrétiens, indique le milieu d'où cette famille de récits est issue. Les imitateurs chrétiens ont d'ailleurs omis un détail essentiel – qu'en revanche notre histoire « étrusque » a parfaitement conservé : que ce nom terrible qui fait s'abattre l'animal est le nom de Dieu. Ce qui est un indice net de l'origine juive ultime de toutes ces anecdotes : il est inutile de rappeler l'importance du nom de Yahvé dans la tradition hébraïque, la puissance qui lui est reconnue, et pour cette raison le fait qu'il soit interdit à l'homme de le prononcer.

Mais ce n'est pas uniquement sur des indices externes qu'on peut fonder l'idée de l'origine juive de cette famille de récits où un nom – qui doit être celui du Dieu tout puissant –, prononcé à l'oreille, suffit à provoquer une mort instantanée. Car la forme la plus ancienne de la légende semble être celle qu'offre un fragment d'Artapanos, dans son *Histoire des Juifs* : cet auteur semble avoir été un Juif d'Alexandrie, qui vivait au II[e] siècle av. J.-C [1]. Il avait entrepris de raconter en grec l'histoire de son peuple. Il part certes du récit biblique, mais en l'agrémentant de nombreux détails, souvent romanesques, dont l'avait enrichi la tradition orale de son temps [2]. C'est ainsi qu'un épisode analogue à notre histoire « étrusque » – et aux autres de sa famille – a été inséré dans la trame du récit de l'*Exode*, à propos des longs efforts faits par Moïse (et Aaron) pour persuader Pharaon de laisser sortir le peuple d'Israël d'Égypte.

Dans le texte biblique, Moïse et Aaron entraient déjà en compétition avec les magiciens égyptiens : en particulier leur bâton, changé

1. Voir F. Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker*, 726 ; le fragment qui nous concerne est le n. 3 : l'épisode est relaté par Eusèbe, *Préparation évangélique*, IX, 27, 25-6, et, plus rapidement, par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 154, 3.

2. Sur le personnage et sa manière, on partagera le jugement de J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1991, p. 114-5 : il parle de « variantes impressionnantes » par rapport au récit biblique, et définit l'œuvre comme « une sorte de roman populaire, bâti sur un canevas historique ».

en serpent, dévorait ceux, également transformés en reptiles, des magiciens de Pharaon [1]. Chez Artapanos l'histoire prend un tour beaucoup plus dramatique. Lorsque Moïse lui annonce qu'il vient demander la libération des Juifs, Pharaon le fait mettre en prison. Mais, au milieu de la nuit, les portes de la prison s'ouvrent miraculeusement, et Moïse peut revenir auprès de Pharaon endormi. C'est alors qu'intervient l'épisode qui nous intéresse : Pharaon demande à Moïse le nom du dieu qui l'a envoyé, celui-ci « se penchant, le lui dit à l'oreille, et à ces mots le roi tomba sans vie, mais Moïse le fit ensuite revenir à la vie. Ayant écrit alors le nom sur une feuille, il la scella. Un des prêtres égyptiens se moqua de ce qui était écrit sur le document. Il rendit l'âme dans des convulsions ».

L'affabulation n'est pas exactement celle qu'on a ailleurs. Il n'est pas question, comme dans les autres textes, d'un taureau, mais d'un être humain – le pharaon [2]. À la différence de ce qu'on a pour saint Georges et le mage, Porphyre et les prêtres païens, Pierre et Simon, Sylvestre et le rabbin, l'opposition avec un magicien n'est pas directement liée à l'épisode du nom prononcé à l'oreille. Mais par là le récit d'Artapanos est plus proche de notre histoire « étrusque », où il s'agit seulement de prouver la puissance du nom de Dieu, hors de toute compétition. Et la parenté de tous ces récits reste incontestable : le récit d'Artapanos, de loin le plus ancien, confirme bien l'origine juive du motif. Il aura été au départ une histoire destinée à attester le pouvoir du nom de Yahvé, capable de foudroyer un être s'il lui est murmuré à l'oreille.

Récupération du thème par les haruspices

De cette indéniable origine juive de notre histoire « étrusque », F. Cumont tirait des conséquences très excessives, et qu'il formulait en 1938 en des termes qui rendent aujourd'hui un son des plus désagréables [3]... Il y voyait une « supercherie voulue », l'œuvre « d'un auteur astucieux (qui) aura mis en circulation sous le nom vénérable de Tagès un livre qui devait faire passer en contrebande dans le monde antique les idées d'Israël ». Bref, on se trouverait en

---

1. *Exode,* 7, 8-13.

2. F. Cumont, art. *RHR,* p. 25-6, attribue l'introduction du taureau à une influence iranienne. Ce n'est pas exclu. Mais la plus ancienne attestation est celle fournie par la rivalité entre Pierre et Simon, qui se déroule dans un cadre romain et a pu être imaginée par des chrétiens.

3. Voir *Mages, Juifs et Étrusques,* p. 238.

présence d'un faux, sciemment composé par les Juifs pour imposer, d'une manière détournée, leurs croyances au monde romain... Mais à cette époque tardive, à une époque où l'empire est devenu chrétien, on ne voit pas l'intérêt d'une telle démarche. L'hypothèse d'une machination juive n'a pas la moindre vraisemblance pour elle.

Aussi pourquoi refuser d'accepter, tout simplement, ce que dit le texte, et d'attribuer effectivement à la doctrine « tagétique », ou du moins à certains de ses derniers développements, cette histoire de taureau foudroyé par le nom divin ? Les haruspices pouvaient alors, et depuis longtemps, avoir des contacts avec des milieux juifs. Ils pouvaient aussi en avoir avec des milieux chrétiens, et c'est à eux aussi bien qu'aux Juifs que les maîtres de la science religieuse toscane ont pu emprunter ce type d'anecdote. En s'appuyant sur un récit à signification théologique qui circulait chez leurs rivaux, mais sans figurer dans leurs écrits canoniques, les tenants de la vieille tradition étrusque montraient que leur religion était capable d'offrir, dans ses *libri*, une conception de Dieu aussi élaborée que celle que défendait le monothéisme juif ou chrétien.

Une telle démarche prouve la faculté d'adaptation, la capacité de renouvellement de l'*Etrusca disciplina.* Elle était, il est vrai, facilitée par le fait que ses livres, à la différence de la Bible, n'ont jamais eu le caractère d'un corpus intangible, fixé une fois pour toutes, quand bien même on en rapportait l'origine à un prophète comme Tagès [1]. Il ne s'agit donc nullement de propagande juive, mais, si l'on veut, de propagande étrusque. Par des développements de ce genre, la science religieuse tyrrhénienne, absorbant certains éléments judéo-chrétiens qu'elle insérait, comme on le voit dans le début de notre texte, dans une conception platonisante de Dieu et de l'univers,

---

1. Sur le développement de la littérature tagétique, K. O. Müller, W. Deecke, *Die Etrusker*, 2e édition, Stuttgart, 1877, II, p. 19-33. Tagès est mis en rapport avec la fondation des villes, et donc avec les « livres rituels », chez Macrobe, *Saturnales*, V, 19, 13, le « droit de la terre d'Étrurie » chez Servius, commentaire à l'*Enéide*, I, 2, la brontoscopie dans le calendrier tagétique de Nigidius Figulus donné par Jean le Lydien, *Des prodiges*, 27-41, les foudres en général chez Arnobe, II, 69, et Ammien Marcellin, 17, 10, ce qui le met à l'origine des « livres fulguratoires ». Il est également censé avoir traité d'autres types de signes et de prodiges : les séismes chez Jean le Lydien, *Des mois*, 79, *Des prodiges*, 54 (se fondant sur Apulée et un certain Vicellius), les vents et les tempêtes chez Columelle, X, 339-44, l'astrologie et l'influence des astres chez Jean le Lydien, *Des mois*, I, 64, voire l'extinction du feu des Vestales dans le même texte, I, 168 (d'après Fonteius Capito). Et notre texte le met en relation avec une théologie cosmique, faisant intervenir la création de l'univers par le démiurge et la division du monde et du ciel en sphères concentriques (dont J. Bidez et F. Cumont ont rappelé le lien avec les représentations iraniennes).

tentait de se démarquer du polythéisme auquel elle était liée, et qui ne répondait plus aux exigences du temps.

Mais ce n'était pas une trahison du fonds de doctrine ancien. En s'orientant vers un monothéisme, au moins au niveau du Dieu suprême, les derniers représentants de la doctrine tyrrhénienne s'inscrivaient dans une perspective qui ne lui était pas totalement étrangère. Certes la religion étrusque n'a jamais été monothéiste : les Étrusques avaient leurs dieux, comparables à ceux des Grecs et des Romains, à commencer par Tinia-Jupiter [1] et Uni-Junon. Mais nous avons vu qu'ils se sont posé la question d'une puissance supérieure à celles des figures du panthéon, et même de leur chef, le roi des dieux Tinia [2].

Réfléchissant sur le destin, ils ont conclu que c'était une force qui s'imposait à Tinia-Jupiter lui-même. C'est ce qu'exprimait la théorie des trois foudres, les trois *manubiae*. Si Tinia pouvait user librement de la première, la plus faible, il devait tenir compte de l'avis d'autres dieux pour les deux autres, plus puissantes. Pour la deuxième – de force intermédiaire –, il s'agit sans doute encore de divinités on peut dire de type classique au sein du paganisme : Tinia prend l'avis des douze *dii consentes*, qui sont six divinités masculines et six féminines. Mais pour la troisième – la plus puissante – ce sont des figures inquiétantes et insaisissables, les « dieux supérieurs et cachés », dont on ne sait ni le nombre, ni le sexe. Il y a là au moins l'amorce d'une conception d'un Dieu suprême, maître de l'univers et de son destin, ineffable et incompréhensible, dont les « dieux connus qu'on honore dans les temples », pour reprendre l'expression de la scholie à Stace, ne sont que des émanations secondes. L'aspect mystérieux de ces « dieux supérieurs et cachés » annonce déjà l'idée du Dieu tout puissant, au-delà de toute connaissance, que développeront les néoplatoniciens, et que notre texte met en avant [3].

Un récit de la création « étrusque »

Il n'y a donc pas à refuser aux représentants tardifs de la tradition religieuse toscane la capacité d'avoir élaboré une théologie

---

1. Sur le Jupiter étrusque, R. Petazzoni, « La divinità suprema della religione etrusca », *SMSR*, 4, 1928, p. 179-92 ; on ne peut pas parler de monothéisme à son propos.

2. Voir *supra*, p. 16-9.

3. La question du monothéisme dans la religion étrusque a été discutée, d'un autre point de vue, par A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz, 1975, p. 15-9.

de tendance monothéiste, et de l'avoir illustrée dans leurs livres sacrés par une histoire comme celle que nous avons examinée, et qu'ils ont empruntée à une source juive ou chrétienne. Mais nous disposons d'un autre emprunt, encore plus flagrant, fait dans la même direction, que révèle un second témoignage relatif à la doctrine étrusque telle qu'elle se présentait à époque tardive.

Il figure dans le lexique byzantin de la *Souda,* à l'article « Tyrrhénie », et nous met en présence d'une cosmogonie « étrusque » – qui n'est qu'un démarquage de la *Genèse,* combiné avec des spéculations millénaristes qui elles aussi semblent traduire une influence judéo-chrétienne. Cette source de très basse époque présente en effet ainsi « l'histoire (qu') a composée un expert de leur nation », où il aurait présenté comme suit l'origine et le devenir du monde :

« Il dit que le Dieu créateur de toutes choses a attribué une durée de douze millénaires à toute sa création, et les a répartis entre ce qu'on appelle les douze "maisons". Dans le premier millénaire, il a fait le ciel et la terre ; dans le deuxième, il a fait le firmament que nous voyons, auquel il a donné le nom de ciel ; dans le troisième, la mer et toutes les eaux qui se trouvent sur la terre ; dans le quatrième, les grands luminaires, le soleil et la lune, ainsi que les étoiles ; dans le cinquième, tout être vivant parmi les oiseaux, les reptiles et les quadrupèdes, dans l'air, sur la terre et dans les eaux ; dans le sixième, l'homme. Il apparaît que les six premiers millénaires avant la création de l'homme sont écoulés, mais qu'il reste encore les six autres pour la race des hommes, de telle sorte que la durée des temps jusqu'à leur consommation est de douze millénaires. »

Ce récit présenté comme étrusque a bien évidemment un air familier ; la poésie en moins (mais il ne faut sans doute pas l'attendre du sec résumé que nous avons !), ce n'est qu'une reprise du premier chapitre de la *Genèse,* racontant comment Dieu-Elohim a créé l'univers entier dans les six jours de la création, scandés par le refrain « il y eut un soir et il y eut un matin, ce fut le n^{ième} jour ».

Les similitudes entre le texte, grec, de la *Souda* et celui de la version grecque de la Bible, la Septante, vont jusqu'au détail de l'expression [1]. Dans la *Genèse* aussi, au premier stade, « Dieu fit le ciel et la terre » ; au deuxième, « Dieu fit le firmament... et appela le firmament ciel » : ici la dérivation est d'autant plus évidente que le mot « firmament », dans ce sens, que ce soit en grec (avec *stereôma*)

1. Il ne faut pas en conclure que ce récit de la création « étrusque » a été formulé en grec ; il a très bien pu l'être en latin, mais à partir d'un texte fondé sur la Septante.

ou en latin (avec *firmamentum*, qui est traduit du grec), n'apparaît qu'avec la tradition biblique. Au troisième stade, il est vrai, la formulation et la nature de l'œuvre divine diffèrent ; mais on a au moins dans le texte biblique « Dieu appela le continent terre et la masse des eaux mer ». Au quatrième, l'homologie est de nouveau parfaite : la Septante a « Dieu fit les deux grands luminaires... et les étoiles ». Au cinquième, le texte de la *Genèse* est certes plus évocateur : « Dieu fit les grands serpents de mer et tous les êtres vivants qui glissent et qui grouillent dans les eaux, et... toute la gent ailée » ; l'idée reste néanmoins la même, au détail près des « quadrupèdes » qui figurent, dans la Bible, dans l'œuvre du sixième jour. En dépit de cette dernière différence, le sixième et dernier stade voit enfin, bien sûr, dans les deux cas le couronnement qu'est la création de l'homme.

La similitude de fond n'empêche pas qu'il existe certaines différences. Relevons-les : la *Genèse*, pour le deuxième jour, mentionne la vieille idée orientale de la séparation des eaux d'en-haut et de celles d'en-bas, qui n'apparaît pas dans la *Souda* ; pour le troisième, elle évoque la terre ferme et ajoute la création des espèces végétales, absentes du texte « étrusque » ; pour le sixième, elle fait précéder la création de l'homme de celle des dernières espèces animales, notamment celles des « quadrupèdes », alors que le récit de la *Souda* rassemble tous les animaux dans son cinquième stade, réservant le sixième à la seule création de l'homme.

Ce sont là, on en conviendra, des distorsions mineures, qui ne suffisent pas à remettre en cause le fait que ce récit donné comme étrusque ait été composé à partir du texte de la *Genèse*, et de la version grecque qui l'avait fait connaître dans le monde classique. Il serait illusoire de vouloir y retrouver, comme cela a parfois été proposé, la trace d'un antique mythe tyrrhénien de la création, ni à plus forte raison de prétendre l'expliquer, comme certains ont été tentés de le faire, par la thèse de l'origine orientale des Étrusques, lesquels auraient amené avec eux, en arrivant de l'Orient, un récit voisin de celui que la tradition hébraïque développait de son côté [1].

Création et devenir du monde

La narration « étrusque » qu'offre notre texte n'est donc que la reprise de la tradition biblique sur la création, insérée dans un

1. Pour l'hypothèse d'une création autonome, K. Latte, « Randbemerkungen », V, *Philologus*, 87, 1932, p. 268 = *Kleine Schriften*, Munich, 1968, p. 906 ; A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, p. 156-7.

cadre toscan. Mais on peut considérer que les maîtres de la science étrusque, pour nous indéterminables [1], qui sont à la base de cette récupération, n'ont guère fait que donner un contenu mythique précis, emprunté à la Bible, à l'idée, banale dans le paganisme tardif, du Dieu suprême, créateur du monde [2]. Nous avons déjà retrouvé cette conception de la divinité, intégrée dans un contexte étrusque, avec la scholie de Lactantius Placidus à Stace que nous venons d'étudier ou avec la lettre de Longinianus à saint Augustin [3]. La notice « Tyrrhénie » de la *Souda* se borne à exposer, sous forme de récit et non plus de principe théorique, la même idée.

Ceci du moins en ce qui concerne l'aspect cosmogonique du texte. Car il ne se limite pas à l'œuvre du démiurge. Il intègre le récit de la création dans une vision complète de l'histoire du monde, depuis son début jusqu'à sa fin. La durée de vie totale du monde serait de douze millénaires, dont les six premiers auraient été consacrés à l'œuvre créatrice de Dieu, et les six suivants à la vie de cette création, et notamment de l'humanité qui en marque l'achèvement.

Il convient d'abord de relever un point sur lequel nous ne nous sommes pas encore arrêté. Ce récit « étrusque » évoque des millénaires, y compris pour la création. Les jours de la *Genèse* sont devenus chacun mille ans. Mais ce n'est là qu'une extrapolation courante, elle-même fondée sur la tradition biblique : comme le dit le psalmiste, aux yeux du Seigneur, mille ans sont comme un jour [4]. Cette conception d'une « grande année » de mille ans pouvait aisément s'insérer dans le récit de la création, et étendre à un millénaire la durée de chacun des jours sur lesquels celui-ci s'articulait. Lactance, dans ses *Institutions divines*, est le témoin de l'existence d'une telle présentation millénariste du récit biblique de la création [5]. Que

---

1. G. Schmeisser, *Die etruskische Disciplin*, p. 31-2, attribuait le récit de la *Souda* à l'élève de Plotin Amelius Gentilianus Tuscus, dont le *cognomen* dit assez l'origine toscane (voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 7, 3, 5, 18, 19, *Souda*, article « Amelios »). Ce ne peut être qu'une hypothèse, et cela supposerait pour cette élaboration une date encore relativement haute, avant que le passage de l'empire au christianisme n'impose en quelque sorte l'idée de la création de type biblique – ce qui peut sembler difficile à admettre.

2. La pensée païenne distinguait souvent, il est vrai, le Dieu suprême du démiurge créateur du monde, posé comme second par rapport à lui. Mais ce n'était pas là la seule forme de représentation existante.

3. Voir respectivement scholie à la *Thébaïde*, IV, 516, et Augustin, *Correspondance*, lettre n. 234 (sur ces textes, voir *supra*, p. 111-5).

4. Psaume 89 (90), 4.

5. *Institutions divines*, VII, 14, 9 ; ce passage a été très judicieusement rapproché de notre récit « étrusque » par A. Valvo, *La « profezia di Vegoia », proprietà fondiaria e aruspicina* in *Etruria nel I secolo a. C.*, Rome, 1988, p. 10 et 82-4.

par ailleurs des conceptions millénaristes, c'est-à-dire fondées sur un rythme de mille ans, aient influencé les conceptions des haruspices n'est pas très surprenant. De telles idées s'étaient largement répandues dans le monde romain [1], et nous avons vu qu'au moment de la mort de l'empereur Tacite, en 276, les devins toscans avaient prononcé une prédiction d'allure clairement millénariste : mille ans après, un empereur restaurerait Rome dans son antique grandeur [2].

Mais d'autre part, ce qui est plus original, ces vues millénaristes sont ici intégrées dans une vision globale de l'histoire du monde, qui lui attribue une durée de vie de six millénaires, après les six qui ont permis sa création. On a donc une articulation en deux fois six millénaires, pour laquelle, comme l'a bien vu A. Valvo, la comparaison avec la doctrine millénariste chrétienne évoquée par Lactance s'impose. L'auteur des *Institutions divines* se fait en effet l'écho d'une conception exactement semblable à celle de la notice de la *Souda* : « Puisque les œuvres de Dieu ont toutes été achevées en six jours, il est nécessaire que le monde reste dans cet état pendant six siècles, c'est-à-dire pendant six millénaires. En effet un "grand jour" correspond à un cycle de mille ans, comme l'indique le prophète, qui dit : "À tes yeux, Seigneur, mille ans sont comme un jour" » [3].

Dans cette doctrine chrétienne déjà, le récit de la *Genèse* se mêle aux conceptions millénaristes, et autorise à tirer des conclusions sur le devenir de l'univers jusqu'à la fin du monde : le texte biblique bien sûr n'abordait nullement ce genre de question. Et c'est bien à cet élargissement des perspectives que se rattache notre texte « étrusque », qui poursuit le récit de la création jusqu'à la fin de l'univers, qu'il désigne par le terme grec de *syntéleia,* accomplissement [4]. Mais une différence tout aussi fondamentale existe entre la

---

1. Sur la « grande année », et ses diverses conceptions, le travail de A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque,* Paris, 1899, reste encore fondamental ; pour les développements pythagoriciens sur ce thème, P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion,* Bordeaux, Paris, 1936, p. 110 sq ; sur les représentations étrusques de la « grande année », M. Sordi, « L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia », *ANRW,* I, 2, 1972, p. 781-93, et sur le cycle de 365 ans (pour Rome) dégagé par J. Hubaux dans la tradition sur le siège de Véies, voir *Rome et Véies,* Paris, 1958.

2. Histoire auguste, *Vie de Tacite,* 15, 3 ; voir *supra,* p. 46.

3. *Institutions divines,* VII, 14, 9 ; A. Valvo, *La « profezia di Vegoia »,* p. 190, 82-4.

4. On se gardera cependant de mettre ici derrière le concept de fin du monde tout ce que le christianisme entend par ce terme, et en particulier l'idée d'un jugement dernier. Il n'y a aucune raison d'attribuer une telle conception à la doctrine étrusque sous-jacente à ce texte : nous avons d'ailleurs vu, avec la théorie des « dieux formés d'une âme », que le devenir de l'âme était plutôt conçu sur un plan individuel.

doctrine chrétienne connue par Lactance et notre doctrine attribuée aux Étrusques d'une part, et la vision originelle de la *Genèse* d'autre part. Le texte biblique est tout entier orienté vers le septième jour : « Dieu conclut au septième jour l'ouvrage qu'il avait fait et, au septième jour, il se reposa après tout l'ouvrage qu'il avait fait ». Le récit de la création trouve son achèvement dans l'institution du sabbat.

Cet aspect disparaît totalement de nos doctrines « étrusque » ou chrétienne. Ou plus exactement, dans le cas au moins de la doctrine millénariste chrétienne évoquée par Lactance, le septième jour, le sabbat, jour de repos après la conclusion de l'œuvre divine, se voit rejeté dans une perspective eschatologique. C'est uniquement après la fin des temps que la création pourra être considérée comme accomplie, que l'univers connaîtra sa plénitude et son repos. On n'a donc plus affaire à une série de sept jours (ou « grands jours »), mais à une séquence, incomplète, de six. Le septième et dernier reste attendu, mais il ne sera effectif que lorsqu'aura disparu le monde créé ici-bas, lorsque l'humanité sauvée pourra partager le repos de Dieu. C'est là le septième millénaire, de paix et de justice, qui suivra les six millénaires de l'existence de l'homme sur terre, millénaires de peine et de labeur, sous le signe du mal et de la mort [1].

L'histoire « étrusque » du monde : un exemple de syncrétisme

Une telle distorsion, portant sur un point aussi fondamental dans le judaïsme que l'importance du sabbat [2], permet d'exclure l'hypothèse de F. Cumont qui, ici encore, envisageait l'œuvre d'un faussaire juif [3]. C'est plutôt dans un milieu certes proche du judaïsme, mais détaché de ses pratiques, que la théorie de « six plus six grands jours » pour la durée totale de la vie de l'univers aura été élaborée. Le texte de Lactance invite à regarder du côté de certains groupes chrétiens : c'est l'hypothèse la plus probable.

1. *Institutions divines*, VII, 14, 10-11. Mais il n'y a aucune indication de ce que cette idée du septième et dernier millénaire, accomplissant totalement l'œuvre de la création, soit passée dans la doctrine étrusque.

2. On peut rappeler que l'observance du repos sabbatique par les Juifs avait frappé les observateurs latins (p. ex. Horace, *Satires*, I, 9, 67-70, Tibulle, *Élégies*, I, 3, 18, Ovide, *Art d'aimer*, I, 26-7, *Remèdes de l'amour*, 219-20).

3. Voir *Mages, Juifs et Étrusques*, p. 238.

Encore faut-il souligner, avec F. Cumont et aussi A. Piganiol [1], que le système, finalement duodécimal, auquel aboutit le récit de la *Souda* ou celui exposé par Lactance est tributaire sur ce point de conceptions non plus juives, mais qu'on peut qualifier de « chaldéennes ». Le lexique byzantin met clairement en relation les douze millénaires de la vie totale du monde avec les « maisons », terme qui désigne les emplacements occupés dans le ciel par les douze signes du zodiaque, se succédant selon le rythme des mois. On a là une dette manifeste envers l'astrologie, dont l'influence était omniprésente dans le monde romain, et dont la dépendance des croyances orientales est évidente.

Le texte de Lactance et celui de la *Souda* témoignent donc d'une combinaison de la doctrine juive de la création et du vieux système de la « dodécaétéride », avec douze années, hérité des antiques croyances mésopotamiennes [2]. Censorinus parle de ce cycle duodécimal, qu'il qualifie de « chaldéen » ; ailleurs, il est rapporté à Zoroastre [3]. Il ne se limite pas à définir des rythmes de douze années au sens propre : l'utilisation qu'en fait Manilius [4] montre que cette vision duodécimale est considérée comme réglant le temps dans son ensemble : elle s'applique au jour, divisé en deux groupes de douze heures, diurnes et nocturnes, au mois – et c'est bien sûr le rythme des douze mois de l'année qui a conféré cette importance au chiffre douze dans la conception du temps. Avec nos textes, on a une utilisation au niveau de la « grande année », et non plus des simples années de 365 jours. Ajoutons que les idées orientales, et cette fois plus précisément iraniennes [5], ont pu également concourir à l'adoption en milieu étrusque de la notion de fin du monde, cet « accomplissement des temps » dont parle le texte de la *Souda* : influences orientales et judéo-chrétiennes jouaient sur ce point dans le même sens.

---

1. Voir respectivement *Mages, Juifs et Étrusques*, p. 236-7 et « Les Étrusques, peuple d'Orient », *Cahiers d'histoire mondiale*, 1, 1953, p. 345. L'accord avec les conceptions mésopotamiennes reprises par les mages est aussi relevé par A. Valvo, *La « profezia di Vegoia »*, p. 98-9.

2. Sur la question, W. et H. G. Gundel, *Astrologumena, die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966, spécialement p. 49 sq., et déjà F. Boll, *RE*, IV, 1903, article « *dodécaétéris* », c. 1254-5.

3. Voir respectivement Censorinus, 18, 6, *Geoponica*, I, 12.

4. Voir *Astronomica*, III, 537 sq.

5. Sur ce point, F. Cumont, « La fin du monde selon les sages occidentaux », *RHR*, 103, 1931, p. 29-96, et J. Duchesne-Guillemin, « Apocalypse juive, apocalypse iranienne », dans *La soterologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Rome, 1979 (Leyde, 1982), p. 753-9.

Il ne faut d'ailleurs pas négliger que, bien souvent, les conceptions juives et iraniennes s'étaient mutuellement influencées. Et l'Iran offre un parallèle très proche de la représentation de l'histoire du monde qui apparaît chez Lactance et dans la *Souda* : F. Cumont a noté qu'il existait, à côté de la doctrine plus courante attribuant à l'univers une durée d'existence de sept millénaires, en relation avec les sept planètes et les sept métaux, une autre, distinguant douze âges du monde, de mille ans chacun, mis en relation avec les douze signes du zodiaque [1]. Qui plus est, on retrouve dans cette vision particulière une articulation en deux groupes de six millénaires : l'histoire du monde dure six mille ans jusqu'à l'apparition du premier couple humain, et six mille ensuite. C'est bien la même représentation que celle que nous avons dans la *Souda,* et chez Lactance.

Ainsi la notice « Tyrrhénie » de la *Souda,* comme la scholie à Stace, nous met en présence d'un morceau, qu'il n'y a pas de raison de considérer comme inauthentique, de la doctrine étrusque telle qu'elle avait pu se présenter vers les tout derniers temps de son existence. Tout comme le récit, transmis par Lactantius Placidus, illustrant la puissance du nom de Dieu, l'histoire du monde, telle que la présente la *Souda,* atteste l'influence d'idées iraniennes sur l'haruspicine, mais bien plus encore sa pénétration par des conceptions judéo-chrétiennes. Dans ce second cas, nous avons plus précisément affaire à une influence chrétienne, alors que le récit de Lactantius Placidus semblait avoir été plutôt tributaire d'un modèle juif. Mais il s'agit toujours d'un emprunt, et la motivation est du même ordre : les représentants de la science religieuse toscane qui ont procédé à ce décalque de la *Genèse* et d'une conception millénariste chrétienne de l'histoire du monde ont voulu intégrer dans la révélation à laquelle ils se référaient une histoire globale de l'univers, depuis le début des temps jusqu'à leur fin, qui pût y offrir l'équivalent de ce que proposaient les autres religions, et principalement le christianisme qui était en train de s'imposer. Cela a dû être un tardif essai d'*aggiornamento* de l'antique doctrine étrusque !

Virtualités offertes par la religion étrusque

Mais, pas plus que pour l'histoire que nous avons précédemment examinée, avec son orientation monothéiste, on ne doit penser à un renoncement à ce qu'était fondamentalement la doctrine toscane. Cette fois encore, l'apport externe a plutôt eu pour effet de favoriser

1. *Mages, Juifs et Étrusques,* p. 237, citant *Boudahish,* 34.

une évolution dans un certain sens de cette discipline étrusque, de développer des tendances qui existaient déjà en son sein.

Car l'idée qu'un temps déterminé soit alloué aux hommes, que leur histoire connaisse un début et une fin, et se déroule selon un destin articulé en une suite d'unités successives, remonte au fonds le plus ancien de la doctrine toscane : c'est la théorie des *saecula*, des siècles. Nous la connaissons principalement par Censorinus, qui a écrit son *Sur la célébration des anniversaires* en 238 ; mais celui-ci n'a fait que reprendre ce qu'avait exposé Varron, trois siècles auparavant [1]. Et la brillante analyse que F. Coarelli a faite des fresques de la tombe François montre que ces idées avaient déjà cours lorsque ce monument a été édifié, vers le troisième quart du IVe siècle av. J.-C. : la conception de l'histoire qui s'y fait jour est cyclique, suppose la répétition des mêmes événements à chaque « siècle » [2]. On peut donc voir là, à juste titre, avec M. Sordi, une donnée fondamentale de la conception tyrrhénienne de l'histoire et du temps [3].

Néanmoins, ainsi que c'était déjà le cas pour l'exemple précédent, une évolution s'est produite, et l'état de doctrine révélé par la notice de la *Souda* n'est plus celui que Censorinus reflétait encore au IIIe siècle. La théorie des siècles n'avait pas une portée universelle. Elle concernait, comme le précisait bien l'auteur du *Sur la célébration des anniversaires*, chaque cité prise individuellement, à qui était fixée sa propre échéance, comptée en un nombre de siècles déterminé.

On avait sans doute extrapolé à l'ensemble du *nomen Etruscum*, de la fédération étrusque, qui se voyait ainsi gratifiée de dix siècles d'existence. Et le destin d'autres peuples pouvait le cas échéant être

---

1. Censorinus, 17. Nous avons exposé les données sur la question dans notre article « Les changements de siècle en Étrurie », dans *Colloque « Fins de siècles »*, sous la direction de P. Citti, Tours, Chinon, 1985 (Bordeaux, 1990), p. 60-76 ; présentation commode dans A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz, 1975, p. 159-61.

2. Les héros grecs ont jadis pris Troie : ils sont évoqués dans ce monument par la célèbre fresque où Achille sacrifie les prisonniers troyens ; plus tard, au VIe siècle av. J.-C., les héros vulciens Aulus et Caeles Vibenna et Mastarna, conçus comme descendants des Grecs qui ont pris Troie, se sont emparés de Rome, nouvelle Troie : les peintures de ce cycle font face dans la tombe à celles figurant le cycle précédent ; enfin, dernier stade, les Étrusques de Vulci, conduits par Vel Saties, à qui étaient destinés le monument et son décor, ont de nouveau remporté la victoire sur Rome : ce qu'exprime la tenue de triomphateur endossée par le défunt. Voir « Le pitture della tomba François di Vulci : una proposta di lettura », *D Arch*, 3, 1/2, 1983, p. 43-69.

3. Voir « L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia », *ANRW*, I, 2, 1972, p. 781-93, « Storiografia e cultura etrusca nell'impero romano », *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco*, Florence, 1985 (Rome, 1989), p. 42-51.

prévu : les douze mille ans, c'est-à-dire douze siècles, que l'augure Vettius, vers le début du I[er] siècle av. J.-C., promettait à Rome, en interprétant en ce sens les douze vautours aperçus par Romulus lors de la fondation de la Ville, sont le signe d'une adoption par les Romains de cette époque de la conception étrusque de l'histoire [1].

Cependant, avant la période tardive qui nous occupe, les devins toscans ne semblent pas s'être préoccupés de fixer la destinée de l'humanité entière [2], ni à plus forte raison de tout le cosmos. Au départ, la discipline étrusque pensait en termes de cités, ou à la rigueur de peuples. Elle était à l'image du monde toscan d'alors : la fédération de douze cités représentait l'univers mental des Tyrrhènes et le cadre de leur science religieuse. Mais à l'époque que nous prenons ici en considération, les diverses cités, le peuple étrusque lui-même se sont fondus dans un empire étendu aux dimensions du monde. Il est assez normal, dans ces conditions, que les prédictions aient acquis une dimension universaliste qui n'entrait pas dans les préoccupations des premiers rédacteurs des livres sacrés. Et cet élargissement des perspectives a assurément été favorisé par le contact avec d'autres religions, qui se plaçaient d'emblée dans une optique générale, prétendaient apporter une vérité valable pour tout homme, en tout lieu et en tout temps – ce qui était le cas, en tout premier lieu, de la religion chrétienne qui était en passe de supplanter le paganisme traditionnel.

La vieille religion toscane, née dans le cadre de la cité et qui pour cette raison n'avait pas éprouvé le besoin de penser le devenir du monde dans son ensemble, se devait de proposer désormais elle aussi, pour faire face à sa jeune rivale, une cosmogonie, une eschatologie : qu'elle ait puisé dans les traditions juives ou chrétiennes montre que c'est bien par volonté d'offrir une alternative valable à celle-ci que les haruspices ont procédé à une construction aussi artificielle que celle que la *Souda* nous a conservée.

---

1. Cette interprétation du signe des douze vautours, recueillie par Varron, est rapportée par Censorinus, 17.

2. Il n'est pas impossible qu'un élargissement des perspectives se fasse déjà sentir dans Plutarque, *Vie de Sylla*, 7 : des prodiges survenus en 88 av. J.-C. sont interprétés par les spécialistes étrusques comme le signe, nous dit le texte, de la fin d'un *genos*, donc d'une race humaine. Il y en aurait, ajoute-t-il, huit en tout, « différant par le genre de vie et les mœurs ». La conception embrasse cette fois l'humanité entière. Mais il n'est pas du tout certain que Plutarque reflète ici fidèlement l'interprétation des haruspices ; ceux-ci ont pu songer, sans plus, à la fin d'un « siècle » classique. Voir en dernier lieu sur cette question difficile A. Valvo, *La « profezia di Vegoia »*, p. 137-51.

CHAPITRE VIII

UNE LENTE MISE A L'ÉCART

Une situation nouvelle

Les témoignages littéraires que nous avons sur l'*Etrusca disciplina* ne sont pas très anciens : ce n'est guère qu'avec Cicéron, Varron, mais aussi les fragments que nous avons de Nigidius Figulus, Tarquitius Priscus ou Caecina, qui se sont intéressés plus spécifiquement à la question, que nous commençons à avoir des indications précises sur le sujet. Mais on entrevoit l'existence de cette science religieuse étrusque, au moins dans certains de ses principes essentiels, dès une époque bien antérieure. Dans le troisième quart du VIe siècle av. J.-C., en zone padane, la cité coloniale étrusque de Marzabotto est établie selon un schéma orthogonal qui présuppose une fondation rituelle conforme à l'enseignement des « livres des rites » dont parleront, bien plus tard, les sources romaines. Vers la même période, les Étrusques de Caeré procèdent à une expiation de la lapidation à laquelle ils se sont livrés à l'encontre des Phocéens faits prisonniers lors de la bataille d'Alalia : Hérodote, qui raconte ces événements, attribue toute la procédure alors suivie à l'initiative de l'oracle de Delphes, mais J.-P. Thuillier a su retrouver derrière la présentation hellénisante de l'historien la réalité d'une consultation des spécialistes de divination toscans [1]. À une époque sensiblement antérieure déjà, à partir du début du VIIe siècle av. J.-C., F. Prayon a décelé dans l'orientation des tombes un schéma qui se retrouvera, des

1. Voir Hérodote, I, 167, et J.-P. Thuillier, « Les conséquences de la bataille d'Alalia, oracle delphique et divination étrusque », dans *La divination dans le monde étrusco-italique, Caesarodunum,* Supplément 52, 1985, p. 23-33.

siècles plus tard, dans la répartition des demeures de dieux sur le foie de Plaisance [1]. Nous aurions ainsi, dès les environs de 700 av. J.-C., des traces de cette « science » qui sera connue comme la caractéristique essentielle de la religion étrusque. Lorsqu'avec Constantin la situation religieuse de l'empire romain se trouve radicalement bouleversée par l'accession au pouvoir d'un prince favorable au christianisme, la discipline toscane a ainsi un millénaire d'existence.

Mais désormais son sort est scellé. Elle avait traversé sans encombre la perte de l'indépendance de l'antique fédération des douze cités tyrrhéniennes, et même l'épreuve de la romanisation avec la disparition de la langue nationale. Mieux, l'intégration de l'Étrurie à Rome lui avait donné un nouvel essor. Elle s'était intégrée dans les structures religieuse de l'État romain, et l'haruspicine avait élargi son impact aux dimensions de l'empire. Elle faisait partie de la religion officielle, et jouait un rôle reconnu auprès du prince. Cette position lui assurait une place de premier plan ; mais en même temps ce privilège était gros de risques : si l'État modifiait son attitude en matière de religion, si les empereurs se détachaient de la religion traditionnelle, la discipline étrusque, de par sa liaison avec les pouvoirs publics, était davantage susceptible d'en ressentir le contrecoup que des formes religieuses païennes plus indépendantes des cadres officiels. Et c'est bien ce qui s'est passé à partir du moment où l'empire romain est devenu chrétien.

Cette rupture ne s'est pas faite du jour au lendemain. L'édit de 313 était un édit de tolérance, qui accordait aux chrétiens la liberté de pratiquer leur culte et conférait une reconnaissance officielle à l'Église. À ce stade, il ne s'agissait nullement de faire du christianisme une religion d'État, et l'installer dans ce rôle à la place du paganisme traditionnel. L'évolution en ce sens sera longue, et jusque vers la fin du siècle les deux religions vont devoir coexister. Il ne faut pas non plus oublier qu'il y a eu des tentatives de retour en arrière – la plus célèbre étant bien sûr celle de Julien, bien qu'on ne doive pas perdre de vue qu'elle n'a duré que de 361 à 363. Et, face à la tendance dominante du pouvoir en faveur du christianisme, il convient de faire leur place aussi aux forces d'opposition, même si elles n'ont pas pu empêcher la nouvelle religion de s'imposer : il suffira de mentionner la lutte des sénateurs païens regroupés

1. Voir *Deorum sedes*, « sull'orientamento dei templi etrusco-italici », dans *Miscellanea etrusca e italica* in *onore di M. Pallottino*, Rome, 1991 (*Archeologia Classica*, 43), II, p. 1285-96.

autour de Symmaque contre l'éviction de l'autel de la Victoire de la salle des séances de la Curie [1].

L'éviction du paganisme des structures d'un État qui n'avait jamais été un État laïc, et qui comptait parmi ses devoirs essentiels de veiller aux bons rapports de la communauté des hommes avec ses dieux, s'est faite d'une manière longue et complexe. Cette constatation générale s'applique parfaitement au point particulier de la science religieuse étrusque, qui seul nous concerne ici. Et, dans son cas comme dans celui des autres manifestations publiques de la religion traditionnelle, ce n'est pas avant les mesures prises par Théodose en 391 et 392 qu'on peut parler d'une rupture définitive avec l'État.

Constantin prend le pouvoir

La nouvelle tendance se fait néanmoins sentir très tôt après la proclamation de 313. Dès 319 Constantin promulgue un édit contre les haruspices [2]. Adressé au préfet de Rome, il défend à tout haruspice de pénétrer dans une demeure privée. L'interdiction est rigoureuse : même les visites amicales sont prohibées, et le contrevenant sera condamné à périr brûlé vif. On va jusqu'à récompenser le délateur !

Cette décision, qui sera réitérée dans un édit adressé l'année suivante au peuple [3], est parfois apparue comme la simple reprise d'une politique déjà ancienne de restriction par le pouvoir central de la liberté d'exercice de l'art divinatoire [4]. Par ces mesures, Constantin poursuit assurément cette attitude de contrôle sourcilleux d'un art qui pouvait présenter des dangers pour le prince : il n'interdit pas en effet tout recours à l'haruspicine, mais uniquement celui qui se fait dans un cadre privé, sans témoin et hors de tout contrôle. C'est

---

1. Sur cette question, J. J. Sheridan, « The Altar of Victory, Paganism's Last Battle », *AC*, 35, 1966, p. 186-206, R. Klein, *Der Streit um den Victoria Altar*, Darmstadt, 1972 ; sur Symmaque, F. Paschoud, « Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque », *Historia*, 14, 1965, p. 215-35, F. Canfora, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza ell'intolleranza*, Bari, 1970, R. Klein, *Symmachus, eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt, 1979, M. Bertolini, « Sull'attegiamento religioso di Q. A. Simmaco », *SCO*, 36, 1986, p. 189-208.

2. Code théodosien, IX, 16, 1.

3. Code théodosien, IX, 16, 2 ; sur les différences entre les deux textes, voir plus loin, p. 161, 174-5.

4. Dans ce sens, S. Montero, *Politica y adivinacion en el Bajo Imperio Romano : emperadores y haruspices (193 D.C.-408 D.C.)*, Bruxelles, 1991, p. 67-71 ; sur les précédents, voir *supra*, p. 48-9.

ce qu'avait déjà fait Tibère, trois siècles auparavant[1]. À l'inverse, Constantin précise qu'« on pourra pratiquer (les) rites en public » (texte de 319), « auprès des autels et dans les temples » (texte de 320). Comme ses prédécesseurs, le premier empereur chrétien se méfie de l'usage politique qui pourra être fait de la science toscane, pour peu qu'on se mette à poser des questions le concernant.

Une certaine continuité existe. Mais il n'y a pas que cela : une rupture s'est produite. Plus que par l'interdiction en elle-même, qui ne fait que reprendre (avec des châtiments infiniment plus sévères, mais c'est, pourrait-on dire, dans l'esprit de l'époque !) ce qui existait déjà, elle se manifeste par le ton qu'emploie le prince. Dans l'édit au peuple de 320, Constantin se désolidarise nettement de l'haruspicine : il parle de « votre habitude ». Dans le texte de 319, adressé au seul préfet Maximus, où la liberté de ton peut être plus grande, il parle, textuellement, de ceux qui veulent être les esclaves de leur « superstition » (*superstitioni servire cupientes*). La vénérable *Etrusca disciplina*, partie intégrante de la religion nationale, intégrée à la *res publica*, n'est plus, aux yeux de l'empereur, que « superstition ». Lui est désormais appliqué le terme même qui, pendant longtemps, a servi à qualifier le christianisme et à appuyer la répression à son encontre. Tibère, Septime Sévère estimaient sans doute qu'il fallait refréner l'usage de l'art divinatoire étrusque : ils ne lui auraient certainement jamais associé le concept de *superstitio*.

L'influence chrétienne se fait ici bien évidemment sentir[2]. Il est difficile de penser que la législation de Constantin soit indépendante de son attirance pour la nouvelle religion, qui vient précisément en 314, lors du concile d'Ancyre, de condamner formellement les pratiques magiques et divinatoires[3]. S'il prend ces mesures, ce n'est plus seulement, comme les princes qui l'ont précédé, pour des raisons politiques.

La question de la religion de Constantin a, on le sait, fait couler beaucoup d'encre ! Il est certes impossible pour l'historien de rentrer dans le secret des convictions les plus intimes de l'individu : mais il nous paraît difficile de voir dans la conversion de l'empereur un simple calcul d'opportunité politique. Il était, comme beaucoup de ses contemporains, païens aussi bien que chrétiens, pénétré de l'importance du surnaturel. Et il a mis longtemps à trouver sa voie dans

---

1. Voir Suétone, *Vie de Tibère*, 63.

2. Dans ce sens, L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Naples, 1977, p. 57-9.

3. Canon 24 ; voir L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, p. 40-1.

la religion du Christ : il a d'abord été attiré par un culte solaire dont les symboles ont subsisté sur ses monnaies à côté des motifs chrétiens après sa victoire sur Maxence. Mais, quelque tardive qu'elle ait été, et même si, comme beaucoup de chrétiens du temps, il a retardé jusqu'à l'instant ultime son baptême, sa conversion a été sincère [1].

Le respect de la divination traditionnelle et ses limites

Mais cela n'implique pas qu'il ait immédiatement rejeté tout ce qui était lié à la religion traditionnelle, qui était indissociable du fonctionnement de l'État. L'aurait-il même voulu, il devait compter avec le fait que ses sujets étaient certainement toujours en majorité païens, et que cela était encore plus vrai pour les couches dirigeantes de l'empire. Même les troupes à qui il avait fait porter le signe du Christ qui lui avait assuré la victoire au pont Milvius en 312 étaient vraisemblablement surtout formées de païens. Sans doute marqua-t-il, après sa victoire, une certaine distance par rapport à l'ancienne religion : il refusa de monter au Capitole remercier Jupiter, de célébrer les jeux séculaires. Mais ces manifestations négatives restèrent limitées. Constantin assuma en règle générale les aspects religieux de l'État romain, et, lorsqu'il décida de fonder sa nouvelle capitale, Constantinople, en 324, il suivit vraisemblablement un rituel païen [2].

Sur le point qui nous occupe, nous pouvons relever qu'il a continué à recourir aux haruspices lorsque cela lui est apparu utile pour l'intérêt de l'État. S. Montero a attiré à juste titre l'attention sur le fait qu'en 321, donc après les édits de 319 et 320, il écrivit au destinataire du rescrit de 319, Maximus, pour lui rappeler cette fois qu'il convenait de consulter les devins tyrrhéniens lorsque le palais ou un autre édifice public était frappé par la foudre, comme cela venait de se produire pour le Colisée [3]. L'usage privé de l'art divinatoire toscan était strictement limité ; celui, public, pour le compte de l'empereur, était non seulement licite, mais même recommandé.

---

1. La bibliographie sur la question est très abondante ; nous nous contenterons de citer A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and the Pagan Rome*, Oxford, 1948, R. Mac Mullen, *Constantine*, Londres, 1970 ; bonne présentation dans P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1990, p. 31-9.

2. Sur ce point, A. Alföldi, « On the Foundation of Constantinople, a few Notes », *JRS*, 37, 1947, p. 16, S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 76.

3. Code théodosien, XVI, 10, 2 ; voir S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 72-5.

Constantin agit-il alors par opportunisme, pour répondre à l'attente de ses sujets païens, et notamment des sénateurs de Rome ? La question n'a pas grand sens : nous avons vu que la doctrine chrétienne, à cette époque, ne niait nullement la justesse des prédictions des haruspices : elle condamnait uniquement leur usage. Le prince n'ignorait certes pas l'interdiction de l'Église. Mais elle pouvait lui apparaître de peu de poids lorsque les intérêts supérieurs de la *res publica*, et donc ceux de son chef, étaient en jeu. Le prodige de la foudre tombant sur le Colisée, dont S. Montero a bien montré le caractère de *fulmen regale*, foudre royale, dont l'avertissement s'adressait au détenteur du pouvoir suprême [1], le concernait au premier chef. Il devait lui être bien difficile de renoncer aux indications qu'en pouvaient tirer les haruspices, maîtres incontestés de l'interprétation des foudres, au moment où il était engagé dans une lutte avec Licinius dont l'issue était incertaine !

Cependant, pour Constantin, si les lumières des devins toscans pouvaient se révéler utiles, elles n'en cédaient pas moins le pas devant les certitudes qu'apportait la foi envers le Dieu des chrétiens. Avant la rencontre du pont Milvius, le prince a refusé de suivre les avis des haruspices qui lui déconseillaient d'engager la bataille. Il y a là davantage que la simple latitude qui avait toujours été laissée au général de ne pas se conformer à ce qu'indiquaient les entrailles : leur consultation n'avait pas l'aspect contraignant qu'avaient les auspices pris par les augures. Fort de son contact personnel avec la divinité, Constantin pouvait mépriser ce que les haruspices lisaient dans les organes des victimes. À ses yeux, la divination étrusque ne pouvait plus jouer qu'un rôle accessoire, et si ce qu'elle indiquait était contraire à ce que le vrai Dieu lui avait révélé, elle ne pouvait que s'incliner.

Les successeurs de Constantin : une politique plus agressive

Constantin n'avait donc pris des mesures restrictives qu'en ce qui concernait l'usage privé de l'haruspicine. Il revenait à ses successeurs de distendre, puis de rompre les liens qui unissaient la discipline étrusque à l'État, et à interdire également son usage public. Mais cette politique rentre dans une attitude globale à l'égard du paganisme : le fragile équilibre que Constantin avait tenté d'établir entre les deux religions vole bientôt en éclats, et les empereurs

1. Voir *Politica y adivinacion*, p. 76, citant Servius, commentaire à l'*Enéide*, II, 649.

adoptent une attitude de plus en plus ouvertement hostile au paganisme.

En 341, son fils Constant (qui règne de 337 à 350) proclame « que cesse la superstition, que soit abolie la folie des sacrifices » [1]. C'est la première mesure de restriction de cette cérémonie essentielle du culte traditionnel : elle reste encore partielle, car, malgré ce début solennel, elle ne s'applique vraisemblablement pas au culte régulier, officiel, et se borne à renvoyer aux décisions de 319 et 320.

Un autre fils de Constantin, Constance II (337-361), resté seul au pouvoir après que l'usurpateur Magnence eut éliminé Constant en 350, avant de succomber lui-même en 353, va plus loin. Il renouvelle l'interdiction des sacrifices, d'abord ceux pratiqués de nuit en 353 [2], puis ceux offerts de jour en 354, et de nouveau en 356 [3]. La mort frappe les contrevenants, et en 356 il est même précisé qu'on ne doit plus adorer les statues. Surtout, pour faire appliquer strictement ses mesures, le prince décide de fermer les temples « en tous lieux et dans toutes les villes », ce qui semble avoir été appliqué au moins en Orient.

Ainsi disparaît la latitude qui avait été laissée par les lois de 319 et 320 de procéder à des sacrifices « consultatoires » dans les temples et d'avoir recours aux haruspices dans ce cadre ouvert et public. Les nouvelles décisions ne visent pas spécialement l'haruspicine : elles ont néanmoins comme conséquence d'empêcher aussi cette manifestation du paganisme. Au reste les mesures spécifiques contre la divination ne tardent guère : en 357 dans un édit au peuple, puis en 358 dans un autre adressé au préfet du prétoire, Constance II s'en prend respectivement aux « haruspices, astrologues, devins, augures, prophètes, Chaldéens, mages » et « mages, haruspices, devins, augures, astrologues, interprètes des songes » [4]. Il s'agit cette fois de faire disparaître toute forme de prédiction de l'avenir. Le texte de 357 proclame pompeusement : « Que se taise à jamais toute curiosité en matière de divination ». Pour la première fois, la peine de mort est prévue aussi bien pour le consultant que pour le devin : il sera exécuté à l'épée.

Les motivations politiques ne sont évidemment pas absentes. C'est toujours la même méfiance du détenteur d'un pouvoir reposant

1. Code théodosien, XVI, 10, 2.

2. Code théodosien, XVI, 10, 5.

3. Code théodosien, XVI, 10, 4 (la date de cet édit au préfet du prétoire Taurus est indiquée comme étant 346, mais Taurus n'a exercé cette charge que plus tard, en 354 : c'est cette date qu'il faut préférer) et XVI, 10, 6.

4. Code théodosien, IX, 16, 4 et 16, 5.

sur sa personne envers l'usage subversif qui peut être fait de ce qu'on pourrait apprendre sur son compte, et sur les chances d'éventuels prétendants au trône. Un événement survenu en 359, raconté par Ammien Marcellin, l'illustre bien [1]. Un haut dignitaire, Barbation, vit alors surgir dans sa demeure un essaim d'abeilles. Il consulta une « personne connaissant les prodiges », selon une expression couramment appliquée aux haruspices. Il fut accusé d'avoir aspiré à l'empire, et exécuté. C'est bien ici d'une condamnation politique qu'il s'agit.

Les aspects religieux ne sont cependant pas à négliger. J. Geffcken définissait la période 354/358, après la répression de l'usurpation de Magnence, comme un temps de « rage religieuse » [2]. C'est en 357 que se produisit la première affaire de l'autel de la Victoire, lorsque Constance, lors de sa visite à Rome, fit pour la première fois enlever ce symbole du paganisme de la Curie [3].

Il est vrai que les mesures anti-païennes restent alors relativement limitées : on a souligné que Constance, après sa venue à Rome, a éprouvé le besoin de se concilier l'aristocratie sénatoriale, encore majoritairement païenne [4]. C'est néanmoins bien la religion païenne en tant que telle qui est visée à travers la divination qui était, de l'avis de Celse, ce qu'elle avait de plus divin [5]. Il est remarquable que la divination proprement dite soit, dans le texte de ces édits, alignée sur la magie, qui avait été de tout temps réprimée : aux yeux du prince, il n'y a plus désormais de distinction entre une magie punissable et une divination licite. Toutes deux sont également répréhensibles. Et, pour ce qui est de la discipline étrusque, elle ne jouit plus d'aucun privilège, d'aucun statut particulier : elle qui avait été liée depuis des siècles à la *res publica* est mise sur le même plan que les boniments des diseuses de bonne aventure, ou des formes de divination étrangères au fonds national.

---

1. Voir Ammien Marcellin, 23, 5, 10 ; S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 87-9.

2. Voir *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929, p. 97 sq.

3. Sur le silence d'Ammien Marcellin sur ce point, voir A. Cameron, « The Roman Friends of Ammianus », *JRS*, 54, 1964, p. 15-28 (spécialement p. 24, n. 5).

4. Voir A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, Paris, 1969, p. 47, P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, p. 45.

5. Voir *supra*, p. 86.

Reprise progressive de la répression après Julien

Le règne de Julien met un terme à cette première série de mesures [1].

Avec le prince, qui n'hésite pas à pratiquer lui-même l'hépatoscopie [2], les devins étrusques retrouvent leur place officielle, comme auxiliaires religieux du pouvoir : nous avons rappelé leur action lors de l'expédition contre la Perse, soulignée par Ammien Marcellin [3]. L'empereur encourage les vocations auprès de ses soldats [4], et sous son règne, à en croire le témoignage, évidemment partial, de Jean Chrysostome, tous les crève-la-faim, repris de justice ou individus exerçant auparavant les professions les plus ignobles se seraient précipités vers l'haruspicine, y trouvant une source de revenus inespérée [5].

Une fois l'intermède de Julien terminé, des chrétiens sont de nouveau au pouvoir. On voit ressurgir une législation qui interdit l'exercice de l'haruspicine : ce n'est pas inattendu. Ce qui peut davantage surprendre, c'est la lenteur avec laquelle les lois hostiles au paganisme se mettent en place. L'épisode de Julien avait sans doute montré de quels appuis la vieille religion disposait encore, et, ce qui a peut-être encore plus joué, nous sommes à une époque où les chrétiens sont empêtrés dans leurs querelles doctrinales : on est au temps des controverses autour de l'arianisme.

Les premiers successeurs chrétiens de Julien furent le falot Jovien en 363-364, puis Valentinien, au moins maître de l'Occident de 364 à 375, et l'arien Valens à qui il avait très vite confié la responsabilité de l'Orient, et qui devait périr devant les Goths lors du désastre d'Andrinople en 378. Des haruspices furent alors impli-

---

1. C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1909, III, p. 141, avait relevé que certaines des précisions données par Constance dans le texte de ses édits contre la divination visaient précisément Julien, en passe de retourner au paganisme : il est spécifié que les mesures s'appliquent aux proches de l'empereur, ou du César, qui est Julien.

2. Il la pratique avant sa prise du pouvoir à Vienne (Ammien Marcellin, 21, 2, 4) ; en Illyrie (22, 1, 1). Voir aussi Libanios, *Discours*, I, 20 (et XV, 9). Julien y fait lui-même allusion à propos de son départ en campagne contre Constance (*Discours*, V, 13, 3-6). On doit relever que l'influence de la pensée néoplatonicienne n'empêche pas le prince de recourir à cette forme de divination : le respect du *mos majorum* l'emporte ici sur les spéculations théoriques.

3. Voir 23, 5, 8-11, et 12-14, textes sur lesquels *supra*, p. 109-11 ; cf. aussi 24, 6, 17, 8, 4, 25, 2, 7-8, et le jugement général de l'historien sur Julien en 25, 4, 17.

4. Ammien Marcellin, 22, 12, 6-7.

5. Voir *Sur saint Babylas*, 14.

qués dans des procès retentissants sur lesquels nous allons revenir. Mais leur art ne fut pas pour autant proscrit. Les historiens ont gardé le souvenir, pour cette période, de plusieurs prodiges pour lesquels les spécialistes toscans furent consultés [1]. Il est également question d'examens d'entrailles par les haruspices [2].

À cette époque les empereurs se défendent expressément de poursuivre l'haruspicine en tant que telle : en 371 un édit, signé de Valentinien, Valens et Gratien qui, résidant alors à Trêves, leur fut associé tout jeune (il n'avait alors que huit ans !) à partir de 367, précisa que, si la magie était prohibée – ce qu'elle avait été depuis toujours –, il n'en allait pas de même pour l'art divinatoire étrusque : « Nous ne poursuivons pas l'haruspicine, mais nous interdisons d'en faire un usage nuisible » [3].

Les condamnations d'haruspices survenues en 369 et 371, sous Valentinien, visant respectivement un certain Campestris, qui périt brûlé vif, conformément à la législation de Constantin, et Amantius, présenté comme le plus connu des spécialistes de son temps, ne contredisent pas ce principe de tolérance [4]. Car ces personnages sont sortis de ce que le cadre de la loi autorisait, et se sont livrés à des opérations de magie. Le premier a été impliqué dans une affaire de poisons à l'encontre de l'ancien vicaire d'Afrique Chilon. Et le second avait essayé, par des pratiques relevant clairement de la magie, de faire rentrer en grâce auprès de Valentinien et Gratien le proconsul d'Afrique Hymetius : c'est en tant que magicien qu'il fut condamné et mis à mort.

L'offensive finale contre le paganisme

Mais cette tolérance officielle ne se maintient pas au-delà de ces empereurs. Après la mort de Valentinien le jeune Gratien, venu s'établir à Milan, y subit l'influence du très entreprenant évêque de la résidence impériale, Ambroise. Il en va de même pour Théodose, associé au pouvoir, d'abord pour l'Orient, en 379.

Les premières mesures témoignant de la rupture de l'État et de ce qui avait été la vieille religion nationale sont dues à Gratien.

1. Ammien Marcellin, 25, 10, 1 et 2 (sous Jovien) ; 30, 5, 15-16, et Zosyme, IV, 18 (sous Valentinien) ; Ammien Marcellin, 30, 1, 2 et 31, 1, 1, et Zosyme, IV, 21, 2-3 (campagne de Valens contre les Goths).

2. Ammien Marcellin, 25, 6, 1 (consultation devant Jovien), 26, 1, 5 (l'haruspice Marcus, au vu des entrailles, annonce un vide du pouvoir à la mort de Jovien).

3. Code théodosien, IX, 16, 9.

4. Ammien Marcellin, respectivement 28, 1, 8 et 29, 28, 1, 19-21.

En 379, il refuse d'assumer la charge de grand pontife [1]. En 382 il supprime les privilèges des collèges sacerdotaux païens et commence à ne plus pourvoir leurs sièges vacants. La même année, il reprend la mesure symbolique que Constance avait déjà prise en 357 : il fait enlever l'autel de la Victoire dans la Curie, et maintient sa décision malgré les protestations de Symmaque [2].

Les pratiques divinatoires sont impliquées dans ce qui prend les couleurs d'une offensive généralisée contre la paganisme. En 381, un édit signé par Gratien, Théodose et leur collègue Valentinien II (375-392), pourtant païen, mais plutôt effacé (il avait, il faut dire, été proclamé Auguste alors qu'il n'avait que 4 ans !), interdit les sacrifices faits, de jour ou de nuit, « dans le but de découvrir ce qui doit rester inconnu » [3]. La menace de la condamnation à mort accompagnée de la torture et des pires supplices est reprise dans un second édit des mêmes princes en 385, dont le destinataire est le préfet du prétoire pour l'Orient Cynegius [4]. Cette fois l'haruspicine est clairement désignée. Il est interdit de « chercher à connaître la vérité du futur », en ayant « l'audace de procéder à un sacrifice et examiner le foie et les entrailles ». Ce n'est plus seulement le recours privé à la divination païenne et aux sacrifices qui est prohibé : ces mesures forment un tout avec un ensemble de lois aboutissant à détacher l'État de son enracinement païen.

Il revint à Théodose de tirer un trait définitif sur le passé païen de l'Empire. Il se retrouva rapidement seul maître du monde romain : Gratien disparut en 383, éliminé par l'usurpateur Maxime, qui fut à son tour écrasé par Théodose lorsqu'il entreprit en 388 d'écarter Valentinien II. Ce dernier régna officiellement jusqu'en 392, lorsque le chef de ses gardes, le Franc Arbogast, le fit disparaître. Mais, tout païen qu'il fut, sa présence n'était guère en mesure de gêner Théodose, qui entreprit de rompre tout lien entre l'empire et son ancienne religion, et d'imposer cette rupture à l'ensemble de ses sujets.

Même s'ils portent la signature aussi respectivement de Gratien et de Valentinien et d'Arcadius et Honorius, c'est bien ce chrétien intransigeant qui est à l'origine des trois décrets de 391 et 392 qui suppriment toute possibilité de pratiquer le culte païen [5]. La moindre

---

1. Zosyme, IV, 36. Sur ce geste, A. Cameron, « Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe », *JRS*, 58, 1968, p. 96-102.

2. Voir *supra*, p. 160, n. 1.

3. Code théodosien, XVI, 10, 7.

4. Code théodosien, XVI, 10, 9.

5. Code théodosien, XVI 10, 10 (pour Rome), 10, 11 (pour l'Égypte) en 391, XVI, 10, 12 (pour tout l'Empire) en 392.

manifestation publique d'attachement à l'ancienne religion est en effet proscrite. Ainsi, le premier édit, adressé au préfet du prétoire Albinus, fait défense non seulement de sacrifier aux dieux, mais même d'entrer dans un temple pour y prier. Le texte de 392, applicable à l'ensemble de l'empire, précise qu'on n'a plus le droit ne serait-ce que de verser des libations de vin, brûler de l'encens, allumer un feu sur un autel, suspendre en ex-voto une étoffe, non seulement dans le cadre du culte public, dans les temples, mais même dans celui du culte privé, effectué dans sa maison ou dans sa propriété. C'est bien là, comme on l'a dit, « l'édit de mort du paganisme ».

La décision impériale est cette fois irrévocable. Les sénateurs païens le comprendront bientôt : ils tentent en 394 une démarche auprès de Théodose en lui proposant de célébrer, à l'occasion de la présentation d'Honorius à Rome, des sacrifices pour la santé publique. Le prince ne se contente pas de refuser : il en profite pour annoncer la suppression de tout financement public pour les fêtes et les sacrifices de la vieille religion.

Le païen Zosyme, qui rapporte le fait [1], ne se trompe pas sur la portée du geste : ses implications financières sont secondaires ; ce qui compte davantage, c'est que la *res publica* se coupe ainsi totalement de son enracinement dans le paganisme traditionnel [2]. Il ne restera plus qu'à tirer la conséquence ultime de cette rupture, avec l'ordre de détruire les temples et de réutiliser leurs matériaux [3] : mais cet édit de 399, lorsque seuls restent en place Honorius pour l'Occident et Arcadius pour l'Orient, ne fait que donner un tour officiel à une mesure que les chrétiens avaient déjà imposée en de nombreux lieux.

Pour la divination de tradition étrusque aussi, l'édit de 392 est un « arrêt de mort », et entend mettre un point final aux pratiques sur lesquelles elle se fonde. Une fois de plus la précision du texte sur ce point montre l'importance qu'avait l'haruspicine dans le paganisme finissant : consulter les entrailles est expressément assimilé à un crime de lèse-majesté, même si on ne s'est enquis de rien qui touchât l'empereur. Ce n'est plus désormais le seul intérêt du pouvoir qui est pris en considération : ces mesures s'appuient tout autant sur des considérations religieuses, la certitude que le christianisme est la seule vraie religion. Le texte reprend des thèmes classiques

1. Zosyme, IV, 59.

2. Nous verrons au chapitre suivant l'importance de ce point dans les événements de 408, p. 184-5.

3. Code théodosien, XVI, 10, 16.

de la critique chrétienne du paganisme : les païens adorent des idoles faites de matière inerte, et, dans leurs procédures divinatoires, font périr des animaux innocents.

Des compétiteurs qui se posent en défenseurs de l'haruspicine

Les empereurs chrétiens prirent donc, au cours du IVe siècle, une série de mesures qui aboutirent à mettre au ban de l'empire une religion qui en avait été un des aspects fondamentaux, et avec elle cette *Etrusca disciplina* qui y occupait une place officiellement reconnue depuis la République. Le paganisme gardait cependant bien des adeptes. Et la politique d'éradication autoritaire de la religion nationale entreprise par les princes chrétiens était par là même susceptible de fournir une arme à ceux qui voulaient leur contester le pouvoir. Au cours du IVe siècle, bien des compétiteurs pour l'Empire, bien des usurpateurs se sont posés en défenseurs de la vieille religion, cherchant à gagner ainsi l'appui des milieux restés fidèles au paganisme. L'haruspicine intervient alors : c'est un des aspects des cultes traditionnels que ces adversaires du pouvoir en place sont le plus portés à mettre en avant.

On le constate dès l'époque de Constantin, au cours des luttes qui lui permirent d'étendre son autorité à l'ensemble de l'empire. Nos sources présentent ses rivaux successifs, Maxence puis Licinius, comme des ennemis des chrétiens. Ce n'est pas là seulement la vision rétrospective d'une historiographie chrétienne reconstruisant *a posteriori* la victoire du prince qui a mis fin au temps des persécutions comme le triomphe de la vraie religion : il semble bien que tous deux aient été tentés de jouer la carte de la vieille religion nationale dans le conflit qui les opposait à celui qui avait mis son armée sous le signe du Christ.

Maxence n'avait jamais été un persécuteur fanatique, comme Galère ou Maximin Daia. Il s'appuya cependant sur la tradition religieuse païenne pour s'assurer l'appui des milieux conservateurs de Rome [1]. Il consultait les haruspices pour les décisions importantes, et, à la différence de Constantin, se conformait à leurs avis. Zosyme le signale déjà pour 309, lorsqu'il renonce, sur leur indication, à une

1. Voir sur cette question, L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, p. 30, et, plus spécifiquement, S. Pezzela, « Massenzio e la politica religiosa di Costantino », *SMSR*, 38, 1967, p. 434-50, D. Decker, « La politique religieuse de Maxence », *Byzantion*, 38, 1968, p. 552-65.

expédition en Afrique [1]. Il manifeste encore plus clairement son attachement à la discipline étrusque en 312, au moment de la lutte finale contre Constantin : il suit les indications des haruspices (et des interprètes des livres sibyllins) en décidant de ne pas s'éloigner de Rome [2].

Plus tard, Licinius se comportera de même. Il avait été cosignataire de l'édit de Milan, il avait été accueilli comme un libérateur par les chrétiens d'Orient après sa victoire sur Maximin Daia en 313. Lactance affirme même qu'un ange l'avait visité avant le combat, lui révélant une prière qu'il avait fait réciter à ses troupes [3]. Mais, une fois la rupture définitivement consommée avec Constantin, après 320, il modifie son attitude : la guerre de 324 prend dès lors l'allure d'un conflit entre les deux religions [4]. Une fois de plus, il n'y a pas à récuser ce que disent Eusèbe ou Sozomène, affirmant que Licinius affichait sa confiance dans l'haruspicine, comme d'ailleurs dans d'autres formes de divination païenne [5].

Cette politique est reprise par plusieurs prétendants au trône au cours du IV[e] siècle. Assurément toutes les tentatives d'usurpation ne se font pas au nom de la restauration de la vieille religion. Ainsi, ce ne fut pas le cas de Maxime qui, parti de Bretagne où il commandait les troupes romaines, établit son pouvoir à Trêves en 383 aux dépens de Gratien, avant d'être vaincu à Aquilée en 383 par Théodose lorsqu'il entreprit de conquérir l'Italie sur Valentinien II. Le parti païen avait mis de grands espoirs en lui, au point que Symmaque composa en 388 un vibrant panégyrique en sa faveur, dont il eut ensuite à s'excuser auprès de Théodose, qui, magnanime, lui accorda sa *clementia*. Mais Maxime déçut ces espérances : il ne favorisa en rien la religion traditionnelle.

Mais d'autres aspirants au pouvoir suprême se servirent de l'arme que pouvait leur offrir la défense du *mos majorum* sur ce point. Ce fut le cas de Magnence, qui vainquit Constant en 350 et fut éliminé par Constance II en 353 : on sait qu'il autorisa les sacrifices

1. Zosyme, II, 12, 2.

2. Zosyme, II, 12, 1 ; cf. « Panégyrique de Constantin » de 313, 14, 3, Lactance, *De la mort des persécuteurs*, 44, 1. Sur la question, S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 63-6.

3. *De la mort des persécuteurs*, 46, 3-7.

4. C'est clairement l'interprétation qu'en donne Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, X, 9, 1-4.

5. Eusèbe, *Vie de Constantin*, II, 3, Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, I, 7.

nocturnes, puisque c'est contre les mesures qu'il prit en ce sens que Constance dirigea sa loi de 353[1].

La bataille de la rivière Froide : un désastre pour le paganisme

Mais le cas le plus important – en dehors bien sûr de celui de Julien, que l'on ne peut réduire à une usurpation – fut celui, sensiblement plus tardif, d'Eusèbe, qui fut le maître de l'Occident entre 392 et 394. Le personnage lui-même n'y fut pas pour grand-chose : Eusèbe, rhéteur de profession, et de plus chrétien, était de médiocre envergure. Mais il avait derrière lui quelqu'un d'une tout autre stature, le Franc Arbogast, chef des gardes de Valentinien II, qui fit assassiner – ou força au suicide – son souverain lorsque celui-ci eut le front de vouloir le démettre de ses fonctions. Et Arbogast, païen convaincu, vit le parti qu'il pouvait tirer de l'appui de l'aristocratie païenne.

Cette fois, Symmaque, échaudé par l'épisode de Maxime, se tint prudemment à l'écart. Mais Nicomaque Flavien, dont le fils, Nicomaque le Jeune, était le gendre de Symmaque, se rangea du côté d'Eusèbe et lui apporta tout son appui : il devint préfet du prétoire de l'usurpateur. Avec beaucoup d'autres, il voyait dans ces événements une occasion inespérée de restaurer le paganisme mis à mal par les mesures de Gratien et de Théodose : les cérémonies furent célébrées de nouveau dans tout leur lustre, on restaura des temples, comme celui de Vénus à Rome, dont la charge fut confiée à Nicomaque le Jeune, ou celui d'Hercule à Ostie, ainsi que l'a révélé une inscription bien analysée par H. Bloch[2]. On éprouva, semble-t-il, le besoin de procéder à une purification religieuse de la Ville, selon le rite antique de la *lustratio*[3]. Et bien sûr on replaça dans la salle de séances du sénat l'autel de la Victoire. Le parti païen redressait la tête et se sentait revenu aux temps anciens.

On sait comment l'aventure se termina. L'armée d'Eusèbe affronta celle de Théodose lors de la bataille de la rivière Froide,

---

1. Code théodosien, XVI, 10, 5.

2. Voir H. Bloch, « A New Document on the Pagan Revival in the West », *HTSJ*, 38, 1945, p. 192-247, et « The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century », dans *The Conflict between Paganism and Christianity* in *the Fourth Century*, sous la direction de A. Momigliano, Oxford, 1963, p. 193-217 (spécialement p. 199-200).

3. Une telle purification est mentionnée dans le poème anonyme appelé *carmen adversus paganos* (v. 28-9) ; ce point dépend donc de la date attribuée à cette œuvre, question qui reste controversée (voir plus loin, p. 173, n. 3).

dans les Alpes, au nord d'Aquilée, le 5 septembre 394, en une lutte qui fut consciemment mise en œuvre par les deux adversaires comme celle du paganisme contre le christianisme. Renouvelant le geste de Constantin, Théodose avait fait précéder ses troupes de la croix du Christ. En face de lui, Eusèbe avait placé sur les enseignes de ses soldats l'effigie d'Hercule, le dieu fort, triomphateur des monstres, tandis qu'une statue colossale de Jupiter, placée sur la montagne, menaçait d'un foudre en or les ennemis de la vieille religion [1]. Comme au pont Milvius le signe du Christ fut le plus puissant : dans ce conflit des deux religions l'armée païenne fut défaite, et il ne resta plus à Arbogast et à Nicomaque Flavien que l'issue du suicide. Eusèbe n'eut pas ce courage : il fallut l'exécuter.

Ce fut un désastre pour le parti païen : on peut souligner que la mesure d'interdiction générale de 392, dont nous avons rappelé l'importance, eut lieu au cours même de cette tentative avortée. Ce fut aussi un désastre pour l'haruspicine : car, une fois de plus, elle avait joué un rôle crucial du côté païen.

L'*Histoire ecclésiastique* de Rufin parle d'une véritable folie de sacrifices « consultatoires » dans le camp de l'usurpateur [2] : « Les païens... faisaient d'innombrables sacrifices et ensanglantaient Rome de funestes victimes, scrutant les organes de bêtes abattues, et ils prédisaient à Eusèbe une victoire certaine d'après la science des entrailles ». Nicomaque Flavien poussait ardemment dans ce sens : Rufin le présente comme un expert en la matière, et le plus sûr de tous du triomphe de la cause du protégé d'Arbogast [3].

---

1. Voir respectivement Théodoret, *Histoire ecclésiastique,* V, 24, 4, et Augustin, *Cité de Dieu,* V, 26, 1.

2. Rufin, *Histoire ecclésiastique,* XII, 2, 33.

3. Ce point est un des arguments avancés en faveur de l'identification traditionnelle du personnage visé par le *carmen adversus paganos* avec Nicomaque Flavien. Celui qui est visé dans ce pamphlet est donné comme disciple de Numa Pompilius, qualifié de « premier haruspice » (v. 35), comme « toujours l'ami des Étrusques » (v. 50), et il est associé à tous ceux qui, adeptes des anciens cultes, « sont toujours trompés par le vain haruspice étrusque » (v. 8). Cette hypothèse a été généralement adoptée, bien que d'autres aient été proposées : G. Manganaro, « La reazione pagana a Roma nel 408-409 e il poemetto anonimo *contra paganos* », *GIF,* 13, 1960, p. 210-24, a pensé à Pompeianus, préfet de la Ville lors du siège de Rome par Alaric, S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed erà constantiniana,* Bari, 1974, I, p. 462-71, au père de Symmaque, en attribuant le poème à la période de 377 à 385, et L. Cracco-Rugini, dans un travail important, *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394), per una reinterpretazione del « carmen contra paganos »,* Rome, 1979, à Prétextat, mort parvenu au faîte des honneurs en 384. Étant donné la controverse sur ce point – et même si la datation habituelle nous paraît encore solide – nous préférons ne pas faire appel ici à ce document.

En outre H. Bloch et L. Cracco-Rugini ont justement rapporté à un milieu pénétré d'idées répandues par la science étrusque une prophétie qui circulait alors parmi les païens et dont saint Augustin a gardé le souvenir [1] : le christianisme aurait été une fausse croyance que l'apôtre Pierre aurait imposée grâce à ses sortilèges, mais elle n'était destinée à durer que 365 ans après la mort du Christ. Si on situe cet événement en 29, cela plaçait l'échéance en 394, au moment même de l'usurpation d'Eusèbe : c'est évidemment dans ces circonstances que cet oracle aura été imaginé, pour conforter l'espoir que les païens allaient bientôt être délivrés du christianisme.

L'oracle aurait été formulé en vers grecs. Mais son contenu témoigne de spéculations sur les cycles temporels et sur la « grande année » dont nous avons eu l'occasion de constater l'importance dans la doctrine des haruspices, notamment à cette époque [2]. Il est significatif que, dans ces années de folle espérance qu'a pu représenter la tentative d'Eusèbe pour le parti païen, la propagande développée par celui-ci se soit nourrie de motifs où on retrouve la marque de la tradition religieuse étrusque.

Le parti païen et l'haruspicine

Ainsi, dans ces circonstances cruciales, l'*Etrusca disciplina* a été une arme de poids du côté païen, et le parti qui soutenait l'usurpateur ne s'est pas privé d'en user largement. Nous y avons rencontré, sinon Symmaque lui-même, du moins des membres influents de son cercle : on assiste de fait à une mise en avant de la science religieuse toscane par les païens qui donnaient le ton au sénat de cette époque. Mais cela ne fait que manifester, dans une occurrence particulièrement dramatique, un attachement de l'aristocratie sénatoriale païenne à la tradition religieuse étrusque dont on a de nombreux indices pour toute la période.

Au temps de Constantin déjà, le sénat prend la défense de l'haruspicine. A. Alföldi a noté que, sinon pour le fond, du moins pour la forme, l'édit de 320 limitant son exercice était sensiblement plus modéré que celui de 319 : le prince n'y emploie plus le terme, qui pouvait effectivement être ressenti comme injurieux, de « superstition ». Cet adoucissement de la législation, a-t-il suggéré, serait le résultat de la démarche entreprise par le préfet de la Ville,

---

1. Voir *Cité de Dieu*, 18, 53, 2 ; H. Bloch, « The Pagan Revival in the West », p. 199-200, et L. Cracco-Rugini, *Il paganesimo tra religione e politica*, p. 62.

2. Voir au chapitre précédent, p. 151-2, 154.

Septimius Bassus, et l'envoi d'une ambassade de sénateurs dès que le sénat eut connaissance du premier édit, avant même sa publication [1]. Le corps s'est ainsi posé en protecteur de cet aspect senti comme essentiel du *mos majorum*.

Le sénat manifesta une attitude semblable sous Valentinien, au moment des procès où des haruspices furent impliqués : Campestris, en 369, et surtout Amantius, personnage beaucoup plus connu, en 371 [2]. La sévérité des condamnations alors infligées, spécialement à un dignitaire d'aussi haut rang que le proconsul d'Afrique Hymetius, provoqua une vive réaction du sénat. Il envoya une délégation auprès du prince, conduite par Prétextat [3].

Son but était principalement de garantir les droits des sénateurs en cas d'accusation, et de réserver leurs éventuels procès au jugement du préfet de la Ville ou au tribunal de l'empereur, sans qu'un juge provincial fût autorisé à les condamner. Mais, comme l'a relevé ici encore A. Alföldi, le sénat entendait également protester contre le châtiment infligé aux haruspices [4]. Les païens, qui y dominaient encore, voyaient dans leur condamnation un risque d'atteinte à la religion traditionnelle. La loi de 371 témoigne du compromis qui fut alors trouvé entre le pouvoir et les défenseurs de la vieille religion sur la question de l'haruspicine [5]. Elle précise la distinction entre exercice licite et exercice illicite de celle-ci, en affirmant expressément qu'un usage dans le cadre de la loi reste autorisé.

L'attention sourcilleuse portée par ces derniers tenants du paganisme traditionnel à tout ce qui touchait à la science religieuse toscane est la marque de ce qu'elle représentait pour eux : c'était aux yeux d'un Prétextat, d'un Nicomaque Flavien ou d'un Symmaque un point important du *mos majorum*, dont la préservation était nécessaire à la survie même de Rome et de son empire.

Nous avons déjà vu le rôle de Prétextat dans la défense de l'haruspicine sous Valentinien [6], l'utilisation active qu'en fit Nicomaque Flavien au moment de la tentative d'Eusèbe. Le plus célèbre

1. Voir *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, p. 36-7.

2. Voir *supra*, p. 167.

3. Ammien Marcellin, 28, 1, 24-25.

4. Voir A. Alföldi, *A Conflict of Ideas* in *the Late Roman Empire : the Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford, 1952, p. 78 ; également, S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 131-2.

5. Code théodosien, IX, 16, 9.

6. Nous verrons au chapitre suivant, p. 192-4, l'utilisation littéraire que fait Macrobe du personnage dans les *Saturnales* : les connaissances qu'il lui prête en matière d'*Etrusca disciplina* ne trahissent assurément pas la réalité.

de ces porte-parole du paganisme finissant, Symmaque, semble avoir lui aussi ressenti la tradition religieuse tyrrhénienne comme un des aspects essentiels de ce qu'il devait s'efforcer de préserver face au danger de submersion par le christianisme [1].

Sans doute la *Relation* par laquelle il tenta de justifier la demande de rétablissement de l'autel de la Victoire ne se réfère-t-elle pas à la doctrine religieuse toscane. Mais ses adversaires chrétiens sont témoins de ses liens avec l'*Etrusca disciplina.* Dans le poème qu'il dirige contre le chef du parti païen, Prudence présente Symmaque, lorsqu'il se rend en 384 à Milan à la tête de l'ambassade sénatoriale chargée de tenter cette démarche auprès de Valentinien II, comme « envoyé du fond du sanctuaire de Jupiter par son haruspice » [2]. Symmaque s'était bien sûr gardé d'apparaître sous un patronage aussi ostensiblement marqué ! Dans sa *Relation,* il se réclame de la charge de préfet qu'il a reçue du prince et de la mission qui lui est confiée par ses concitoyens [3]. Mais le poète chrétien ne trahit certainement pas la vérité en soulignant ainsi son attachement à la science religieuse étrusque.

Il revenait cependant à une autre chrétien, d'une tout autre stature, d'en dégager le sens : le bouillant évêque de Milan, Ambroise, dans la lettre qu'il adressa à Valentinien II pour contrebalancer l'effet de la *Relation* de Symmaque. Il y fit s'exprimer Rome elle-même, dans la bouche de qui il mettait ces mots : « Pourquoi m'ensanglantez-vous chaque jour vainement du sang de bêtes innocentes ? Ce n'est pas dans les entrailles des victimes, mais dans la force de ses soldats que sont les trophées de la victoire » [4].

Ce qui est en jeu, c'est bien l'idée de Rome et du fondement de sa puissance. Pour l'aristocrate païen, le maintien de l'empire n'est possible que par l'accomplissement scrupuleux des rites qui, des siècles durant, ont accompagné ses succès. Encore en cette fin du IVe siècle, son attitude témoigne de la persistance de la vieille idée de la nécessité de la *pax deorum,* que seul le respect des règles ancestrales qui commandent aux relations de la cité avec ses dieux peut assurer. Elle témoigne surtout, seul point qui nous concerne ici, de l'importance reconnue de ce point de vue à la discipline étrusque, seule capable de livrer les secrets des messages que les dieux ont inscrits dans les organes des victimes sacrificielles.

---

1. Bibliographie sur le personnage *supra,* p. 160, n. 1.
2. Prudence, *Contre Symmaque,* 770.
3. *Relation,* III, 2.
4. Ambroise, *Lettres,* 18, 7.

Persistance de la conviction de la nécessité de l'haruspicine pour l'État romain

Le dernier carré des fidèles du paganisme traditionnel mettait donc toujours en avant ce que, à ses yeux, l'*Etrusca disciplina* était susceptible d'apporter à l'État [1]. Ils défendaient toujours, des siècles plus tard, la même conviction qui avait induit le sénat républicain à introduire cette science, alors sentie comme étrangère, dans l'organisation sacrée de la cité, qui avait poussé ensuite l'empereur Claude à donner une vitalité renouvelée à l'ordre qui assurait à Rome les services du savoir tyrrhénien [2]. Pour eux Rome était impuissante sans la religion qui avait réglé la vie de la *res publica,* et sans la discipline étrusque qui en formait une part.

Nous l'avons rappelé, l'intégration aux rouages de l'État romain avait fait pendant longtemps la force de l'*Etrusca disciplina.* Nous l'avons également rappelé, ce privilège recelait sa propre faiblesse : le sort de la tradition religieuse toscane était lié à une certaine conception de l'État, et de sa religion, et elle était moins à même de résister à un changement sur ce point que d'autres formes du paganisme, moins imbriquées dans les structures officielles. Il faut dire que la réaction des défenseurs attitrés de la vieille religion, des sénateurs païens regroupés autour de Prétextat, Symmaque ou Nicomaque Flavien, ne s'est pas souciée d'explorer des voies nouvelles, de trouver un nouveau mode d'existence pour la discipline toscane ou les autres formes du paganisme traditionnel. Ils ont cherché à restaurer la situation ancienne, à rétablir l'haruspicine ou les autres pratiques ancestrales dans leurs privilèges d'autrefois. Mais à partir du moment où le pouvoir impérial refusait de lier le destin de l'empire à son antique religion, la vieille tradition étrusque ne pouvait, à terme, que disparaître.

---

1. Sur Symmaque et les religions orientales, J. Matthews, « Symmachus and the Oriental Cults », *JRS,* 63, 1973, p. 175-95. L. Cracco-Rugini, *Il paganesimo tra religione e politica,* a insisté sur le fait que les défenseurs du paganisme, à cette époque, ont mis en avant les aspects les plus traditionnellement romains de la religion ancienne, et tout particulièrement ses implications politiques, et non les tendances nouvelles, plus personnelles, développées par les cultes dits orientaux. Cette analyse est assurément juste. Mais il ne faudrait pas pousser trop loin l'opposition entre ces deux tendances au sein du paganisme. Avec ces représentants du paganisme finissant, il s'agit d'esprits ouverts, s'intéressant également, sur un plan personnel, à des formes de religiosité plus individuelles. Nous l'avons constaté dans le cas spécifique de l'*Etrusca disciplina,* le paganisme de matrice nationale n'est nullement replié sur lui-même, rebelle à toute ouverture sur l'extérieur.

2. Sur ces points, voir *supra,* p. 20-3, 101-4.

CHAPITRE IX

LA FIN D'UNE TRADITION MILLÉNAIRE

Le paganisme mis au ban de l'empire

Un souverain peut interdire les manifestations publiques d'un culte. Il ne peut pas, fort heureusement, obliger ses sujets à renoncer à leurs convictions. Dans l'histoire de l'Empire romain, les chrétiens s'étaient trouvés pendant longtemps en face d'une situation de ce genre ; après les édits de Théodose, prohibant l'ensemble des formes traditionnelles de l'exercice de leur religion, les païens connaissent à leur tour une mise au ban par les pouvoirs publics. Avec cependant une différence de taille : devenu chrétien, l'empire n'est pas pour autant devenu persécuteur, il n'a pas été officiellement interdit d'être païen, et la vieille religion nationale n'a pas été considérée comme une *supersitio illicita*, une superstition interdite, comme l'avait été en son temps sa jeune concurrente. Des mesures d'exclusion ont sans doute été rapidement prises à l'encontre de ceux qui persistaient dans leurs croyances païennes [1], le pouvoir a plusieurs fois cédé à la tentation d'intervenir dans des secteurs qui à nos yeux relèvent de la liberté de conscience individuelle – le cas le plus célèbre étant la fermeture de l'École d'Athènes par Justinien en 524 [2]. Mais malgré cette absence, vraie en gros, de pression directe de l'autorité politique, les mesures prises à la fin du IVe siècle étaient d'une portée

---

1. Pour le détail de ces mesures, P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1990, p. 95-103.

2. Sur ce point, et l'article de A. Cameron, « The Last Days of the Academy at Athens », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 195, 1969, p. 7-29, mise au point de P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, p. 139-44.

très grave pour le paganisme, au moins dans sa forme classique, que les liens qu'il avait entretenus de tout temps avec l'État avaient infiniment moins préparé que le christianisme à supporter une telle situation de marginalité.

La religion traditionnelle était publique, elle avait une dimension collective et politique qui engageait la communauté en tant que telle. Sans doute, depuis longtemps, ses fidèles ne se contentaient-ils plus des rites offerts par la vieille religion de la *res publica* ; ils engageaient dans leur quête personnelle du divin, à travers le paganisme, une sensibilité, un élan qui n'étaient guère différents de ce que d'autres recherchaient dans la foi au Christ. Apulée, Alexandre Sévère ou Julien, en trois siècles successifs, illustrent bien cette transformation en profondeur de la religion païenne. Mais il n'en reste pas moins que celle-ci éprouvait certainement de grosses difficultés à accepter de ne plus jouer le rôle central qui avait été le sien. Le paganisme, ou du moins cette forme de paganisme, avait été une religion officielle, la religion de l'État. Perdre cette dimension le privait d'un de ses aspects essentiels.

Le choc de la prise de Rome

Aussi la tentation devait-elle être forte chez les derniers païens, dont la proportion allait toujours s'amenuisant et qui, même au sein du sénat qui était resté un de leurs bastions au IVe siècle, n'étaient certainement plus majoritaires au siècle suivant [1], de profiter des moindres occasions qui s'offraient pour s'efforcer de redresser le cours de l'histoire et de rétablir la religion ancestrale dans son antique splendeur.

Or, en ce début du Ve siècle, un événement allait se produire, qu'il était facile d'analyser comme prouvant la colère des dieux irrités contre Rome, coupable d'avoir répudié la religion qui avait présidé à son destin pendant des siècles : la prise de la Ville par Alaric le 24 août 410, et déjà auparavant le premier siège qu'il lui

1. Aucune statistique n'est évidemment envisageable, et les savants modernes ont tiré des conclusions dans des sens opposés d'une affaire comme celle de l'autel de la Victoire. Pour une majorité chrétienne, J. J. Sheridan, « The Altar of Victory, Paganism's Last Battle », *AC*, 35, 1966, p. 185 ; pour une majorité païenne, R. Klein, *Symmachus, eine tragische Figur des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt, 1971, p. 124. Mais la situation a dû rapidement évoluer jusqu'en 408, époque pour laquelle il n'y a pas de raison de mettre en doute l'affirmation de Zosyme, IV, 41, 2, sur la position dominante du christianisme au sein du Sénat. Sur « la conversion du sénat », voir le chapitre correspondant de S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed erà costantiniana*, Bari, 1974, I, p. 378-88.



fit subir, dans l'hiver 408/409, et qui se conclut par le versement d'une rançon, qui, quoique considérable, ne fit que retarder la catastrophe.

On sait le retentissement énorme qu'eut la chute de la cité qui avait résisté victorieusement à tous les envahisseurs, qui avait échappé à Hannibal et qui, face aux Gaulois, avait au moins préservé l'essentiel, le Capitole où siégeait Jupiter. La *Cité de Dieu* de saint Augustin est une réponse chrétienne au choc causé par l'événement. Mais si l'évêque d'Hippone écrit cette somme, au moins au départ, sous l'effet de la catastrophe, c'est parce qu'elle paraissait fournir aux païens la preuve éclatante que Rome ne pouvait subsister dès lors qu'elle avait renoncé à ses anciens dieux. Dans un de ses sermons, Augustin se fait l'écho de cette interprétation antichrétienne du drame : « C'est au temps du christianisme que Rome est dévastée, disaient-ils, que le fer et le feu ont dévasté Rome... Tant que nous avons pu offrir des sacrifices à nos dieux, Rome se tenait debout, Rome était florissante. Aujourd'hui... qu'il ne nous est plus permis de sacrifier à nos dieux, voilà ce qui arrive à Rome » [1].

Augustin fait état de récriminations après coup. Mais, déjà sur le moment, ceux qui étaient restés fidèles à la religion traditionnelle avaient eu cette réaction. Ils avaient perçu l'attaque du chef wisigoth comme le châtiment infligé par les dieux à la suite des interdictions formulées par Théodose et reprises par ses successeurs. Le siège de la Ville était la manifestation de l'*ira deorum*, de la colère des dieux. Le seul remède était de revenir à l'état antérieur, de restaurer les anciens cultes dans la situation qui avait été la leur au temps de la grandeur de la cité.

La menace barbare redonna donc une vigueur inespérée au parti païen. Et ce dernier sursaut du paganisme, dans sa volonté d'être reconnu comme religion officielle, se fit au nom de l'*Etrusca disciplina*. Car ce fut elle, précisément, qui donna au fidèles de la religion ancienne, en 408, l'occasion de proposer leurs services pour éviter le désastre – et de poser ainsi leurs exigences de restauration religieuse.

---

1. Sermon 296, 7, cité par G. Bardy dans son introduction à la *Cité de Dieu*, *Bibliothèque augustinienne*, Paris, 1959, p. 14-5.

Les haruspices proposent de sauver Rome

Le préfet de la Ville était encore un païen, Gabinius Barbarus Pompeianus [1]. Or il se trouvait alors à Rome des Étrusques, spécialistes de la science religieuse toscane, qui affirmaient avoir réussi, grâce à elle, à repousser l'assaut qu'Alaric avait tenté contre Narni, ville d'Ombrie (province alors réunie à la Toscane). Cela s'était produit, selon le texte de Zosyme, « grâce à des prières adressées à la divinité et à des cérémonies religieuses célébrées selon les rites ancestraux » [2]. Ces maîtres de l'haruspicine avaient en effet trouvé dans leurs livres sacrés l'indication du rituel à suivre pour provoquer la foudre [3]. Celui-ci avait produit éclairs et tonnerre, qui mirent en fuite le barbare.

Tenté de recourir à ces moyens surnaturels – et païens – fournis par l'*Etrusca disciplina,* le préfet estima cependant indispensable, selon Zosyme, de se ménager l'accord du pape, Innocent I : seul, il lui paraissait susceptible de garantir l'acceptation de cette résurrection du paganisme par la majorité chrétienne. Mais cela fit échouer l'affaire. Le pontife n'accepta en effet qu'un accomplissement en secret des rites nécessaires. Les spécialistes étrusques au contraire « déclarèrent que leur célébration ne serait profitable à la ville que si les cérémonies traditionnelles étaient célébrées aux frais de l'État et si le sénat montait au Capitole et accomplissait à cet endroit, ainsi que sur les places de la ville, toutes les solennités qu'il fallait ». Cette exigence d'un caractère officiel et public des cérémonies fut repoussée non seulement par le pape, mais aussi par les sénateurs, alors devenus dans leur grande majorité chrétiens : selon l'historien, « pas un seul n'osa participer au culte selon le rite ancestral » [4].

Cette histoire a laissé les commentateurs modernes perplexes. Beaucoup ne lui ont accordé aucune créance : ainsi, dans son *Histoire de l'Église,* parue en 1910, Mgr Duchesne la jugeait purement et

1. Sur le point controversé de la religion du personnage, voir la bonne mise au point de F. Paschoud, *Zosyme, Histoire nouvelle,* V, édition G. Budé, t. III, Paris, 1986, p. 275-6, avec bibliographie antérieure. Pour tout cet épisode, nous pouvons renvoyer à l'excellent commentaire de l'auteur. Pompeianus devait périr à la fin de l'année 408, lynché par la foule affamée.

2. Zosyme, V, 41, 1.

3. Zosyme, V, 41, 2. Sur ce point, la traduction du *ek tôn hiératikôn* du texte par F. Paschoud est insuffisante (« pratiques religieuses »). Mais dans son commentaire, p. 276, l'auteur souligne bien que l'expression est couramment employée pour désigner la littérature sacrée étrusque.

4. Zosyme, V, 41, 3.

simplement « invraisemblable »[1]. Innocent I n'y apparaît certes pas dans un rôle très reluisant. Zosyme lui accorde d'avoir agi par patriotisme, en acceptant le principe d'un recours au rituel étrusque et en passant ainsi sur ses convictions chrétiennes. Mais, aujourd'hui, nous serions plutôt tentés de voir dans son attitude un chef-d'œuvre de duplicité : il aurait feint de donner son accord, mais en posant une condition dont il savait d'avance qu'elle était inacceptable...

Aussi a-t-on souvent mis en relief le fait que, dans la relation parallèle qu'il fait de l'événement, Sozomène se borne à mentionner la proposition des haruspices qui avaient sauvé Narni, sans parler de l'entrevue avec Innocent I, ni même du refus final d'accéder à cette proposition[2]. L'épisode de la rencontre avec le pape, embarrassant pour le pontife, serait une invention du païen Zosyme, dont l'œuvre laisse souvent transparaître l'aigreur à l'égard de la religion chrétienne. Mais on peut tout aussi bien soutenir la position inverse : Sozomène, qui est, au contraire de Zosyme, un auteur chrétien, aurait très bien pu omettre volontairement un point, gênant pour lui, qu'il aurait trouvé chez Olympiodore, source commune aux deux historiens.

Peut-être est-il nécessaire de conclure, comme le fait F. Paschoud, par un prudent « *non liquet* », et de ne pas exclure que l'affolement devant les circonstances exceptionnelles du siège ait effectivement pu conduire un pape à accepter des pratiques qu'il aurait dû être le premier à condamner comme démoniaques. Cela nous paraît néanmoins loin d'être certain, et surtout, ce qui est le seul point important pour nous, ce débat sur ce qu'un chef de l'Église de Rome a pu faire dans une telle situation ne remet pas en cause la réalité de l'intervention des haruspices. Dans notre perspective, seul importe qu'il y ait eu, en 408, une proposition des milieux païens de la capitale d'utiliser les services de spécialistes de la discipline étrusque pour écarter Alaric[3].

1. L. Duchesne, *Histoire de l'Église*, III, Paris, 1910, p. 294, n. 1. Pour la discussion sur ce point, outre F. Paschoud, *Zosyme*, édition G. Budé, p. 279-80, S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 155-6 ; nous renvoyons à ces auteurs pour la bibliographie de la question.

2. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, IX, 6, 3-6 ; voir F. Paschoud, *Zosyme*, édition G. Budé, p. 278-9, pour une comparaison systématique entre les deux versions.

3. Sozomène souligne, ce que ne fait pas Zosyme, le caractère collectif de la démarche en ce sens : il en attribue l'initiative non au seul préfet, mais à la faction « hellénisante », c'est-à-dire païenne, du sénat.

Une intervention dans la ligne de la tradition

Ce qu'offraient les maîtres de la science étrusque, c'était, comme ils l'avaient fait pour Narni, de faire bénéficier Rome de leur capacité à provoquer la foudre. Or le procédé n'est pas banal, et on serait en peine de citer d'autres exemples d'utilisation de la foudre comme arme par l'intermédiaire des haruspices [1]. En fait, il existe un seul précédent, mais d'ordre légendaire : Pline l'Ancien rapporte « une vieille tradition étrusque » selon laquelle le roi Porsenna, celui-là même qui avait tenté de s'emparer de Rome au moment de l'instauration de la République, aurait provoqué des éclairs qui auraient foudroyé un monstre dénommé Olta, qui ravageait la campagne aux environs de Volsinies [2]. Le personnage est historique : mais, selon un processus dont on a d'autres exemples en Étrurie, on lui a attribué des exploits qui relèvent clairement du mythe [3].

S. Montero a souligné la précision du parallélisme qu'on peut établir entre l'action du roi de Chiusi chez Pline et ce qui est raconté par Zosyme et Sozomène [4] : les haruspices de 408 procèdent par des prières et des sacrifices [5], tout comme le roi Porsenna a agi « grâce à certains *sacra* (terme qui peut désigner spécifiquement des sacrifices) et certaines prières ». Cette similitude nous révèle la manière dont ont procédé les haruspices du Ve siècle : ils ont cherché dans leurs livres comment ils pouvaient agir contre Alaric, et y ont trouvé l'histoire de Porsenna et du monstre Olta. Ils ont appliqué la procédure dont on disait que le roi de Chiusi avait usé. On a là un bon exemple de la manière de procéder des spécialistes de l'*Etrusca disciplina,* à partir de leurs livres – comme nous en avons bien d'autres exemples pour l'analyse des foudres ou des prodiges [6]. En quelque sorte, leur science leur permettait d'assimiler le roi wisigoth au monstre Olta, et de lui appliquer le traitement approprié.

---

1. Sur ce point, nous ne pouvons suivre P. Chuvin, *Chronique des derniers païens,* p. 289, n. 28, parlant d'un procédé courant.

2. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* II, 54 (53), 140.

3. Sur le cas parallèle des frères Vibenna, voir J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques,* Paris, 1961, p. 63-5.

4. S. Montero, *Politica y adivinacion,* p. 157-8.

5. Sur ce dernier point, le bref texte de Sozomène permet de compléter utilement les indications de Zosyme : il précise que les cérémonies prescrites comportaient des sacrifices. Il emploie en effet le verbe *thuein,* sacrifier, alors que Zosyme se contente du vague *thérapeia,* que F. Paschoud traduit par « cérémonies religieuses ».

6. Voir *supra,* p. 13-4.

Mais si l'arme de la foudre a servi avec efficacité à Narni, cela n'a pas été le cas à Rome [1]. Et cet échec est dû à la réclamation portant sur le caractère officiel des cérémonies à accomplir. Il est évident qu'il faut voir dans cette exigence le désir des païens de Rome de profiter de la situation exceptionnelle causée par le siège pour revenir sur les interdictions de 391 et 392 et sur leur corollaire financier de 394, de redonner ainsi son statut officiel à un culte qui avait été formellement proscrit par Théodose.

L'obstination à vouloir ressusciter le passé

Cette demande prolonge une longue série de récriminations portant sur le point précis de la suppression du financement public des cérémonies païennes, dont le païen Zosyme nous a conservé l'écho [2]. Il ne s'agit pas là d'une considération essentiellement pécuniaire : ces sénateurs étaient riches et pouvaient supporter les frais exigés par le rituel ! Cette exigence portait en réalité sur un autre point : un financement public impliquait un engagement de l'État, et signifiait en fait un retour au passé, le rétablissement du paganisme dans sa place de religion officielle. Cet aspect était à ce point capital que, plutôt que de céder sur lui, les partisans du recours aux spécialistes étrusques ont, en 408, préféré renoncer.

Mais il ne faudrait pas ramener cette demande à un machiavélique calcul de la part des partisans de l'ancienne religion, qui auraient espéré parvenir à leurs fins en profitant du drame qui frappait alors la cité et n'auraient finalement renoncé au service des haruspices que parce qu'ils n'avaient pas réussi à imposer leurs exigences. Ils étaient certainement convaincus que cette publicité des rites était une condition indispensable à leur efficacité et que, sans elle, la procédure d'évocation des foudres ne servirait à rien.

1. F. Paschoud, *Zosyme*, édition G. Budé, p. 277, suggère que Narni dut son salut probablement davantage à la force de sa position qu'aux haruspices... On le croira volontiers ! Mais il ne faut pas négliger que les maîtres de la discipline étrusque ont certainement cru en l'efficacité de leur intervention ; on peut penser qu'un orage survenu alors leur a paru confirmer que c'étaient bien leurs rites qui avaient sauvé la cité. Nous sommes à une époque qui croit aux faiseurs de miracles, aussi bien dans les milieux païens que dans les milieux chrétiens.

2. Voir les réclamations sur ce point des sénateurs païens auprès de Théodose en 394 (IV, 59, 3). Le refus alors opposé par le prince est évoqué à l'occasion de la mise à mort de la femme de Stilicon en V, 38, 2. Cas analogue à Athènes en 375 en V, 18, 2 (pour l'introduction du culte du héros Achille après son apparition à Nestorios). Sur la question, F. Paschoud, *Zosyme*, édition G. Budé, p. 368 et 371-2. Sur l'épisode de Nestorios, P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, p. 195-7.

Ce devait être aussi la conviction des haruspices eux-mêmes. La distinction entre public et privé était importante dans la discipline étrusque. Ainsi, elle savait déceler parmi les signes, foudres ou autres prodiges, ceux qui intéressaient la collectivité et ceux qui s'adressaient à l'individu. Caecina, l'ami de Cicéron qui avait écrit un traité *De Etrusca disciplina* et dont Sénèque nous a conservé la doctrine sur ce point, distinguait une catégorie particulière de foudres, dite « royale », dont « la signification menaçait le pouvoir de la cité » : c'était celle qui frappait le forum ou un bâtiment public [1]. Le traitement des signes divins par les haruspices, comme son efficacité, différait lorsqu'il s'agissait de l'une ou de l'autre catégorie. Ainsi on pouvait retarder l'effet d'une foudre dite « prorogative » (dont l'avertissement valait pour une durée déterminée) de dix ans lorsqu'elle concernait un individu, mais de trente lorsqu'elle concernait une collectivité [2].

Les cérémonies qui avaient été effectuées par les haruspices de 408 à Narni, et que ceux-ci proposaient de réitérer à Rome, étaient destinées à protéger une collectivité : elles nécessitaient, pour être efficaces, que celle-ci s'impliquât en tant que telle. La condition posée par Innocent I – si on tient son intervention pour historique –, le refus à tout le moins de la part de la majorité chrétienne d'accepter le retour flagrant au paganisme qu'aurait été l'accomplissement de rites publics au Capitole faisaient que les maîtres de la science tyrrhénienne étaient dans l'incapacité d'accomplir leur office.

Cet épisode montre combien la discipline étrusque, à l'image de tout le paganisme traditionnel, avait du mal à accepter la situation qui lui était faite dans l'empire devenu chrétien. Il en allait de son essence même : elle avait été liée à une religion publique, destinée à servir la *res publica*. Elle n'était pas faite pour la clandestinité, sous peine de se renier elle-même.

L'haruspicine au service des individus : la tentation de la magie

Une évolution était possible. À défaut de servir un État qui ne voulait plus d'elle, l'haruspicine pouvait se contenter de la fonction privée qu'elle avait toujours eue, à côté de son rôle officiel, et se mettre exclusivement au service des intérêts des individus.

Mais déjà son champ d'exercice était très limité par les interdictions prononcées par les empereurs chrétiens : un de ses aspects

1. Voir Sénèque, *Questions naturelles*, II, 49.
2. Voir Sénèque, *Questions naturelles*, II, 48.

essentiels, l'observation des entrailles, exigeait l'accomplissement de sacrifices, et ceux-ci étaient sévèrement proscrits. D'autre part, un développement dans ce sens risquait vite de déboucher sur la magie : le risque était grand de ne plus se contenter d'interpréter les signes adressés par les dieux, et de déceler à partir d'eux l'avenir des individus, ce qui avait été de tout temps la fonction de la science sacrée toscane, mais d'agir sur cet avenir lui-même, en contraignant les divinités qui le commandaient à se plier aux désirs de l'homme.

En fait cette tendance existait depuis longtemps. Les haruspices n'ont pas attendu de ne plus pouvoir assumer leur rôle traditionnel dans l'État pour proposer ce genre de services à leurs clients. Beaucoup avaient allégrement franchi la frontière, nette à nos yeux, qui sépare la divination de la magie, que la législation de 371 affirmait encore vouloir tenir soigneusement distinctes [1].

Mais si Valentinien a ainsi pris la peine de déterminer ce qui était usage licite de l'haruspicine et ce qui était son emploi illégal, répréhensible, c'est parce que les procès qui venaient d'avoir lieu avaient montré combien les haruspices pouvaient être tentés par des opérations relevant de la pure magie, sinon du crime [2]. Campestris, le condamné de 369, était accusé d'empoisonnement. Quant à Amantius, victime du procès de 371, sa faute était sans doute moins grave à nos yeux : il avait cherché à obtenir, par des procédés relevant clairement de la magie, qu'Hymetius rentre en faveur auprès des empereurs. Mais, dans l'optique de l'époque, c'était presque pire : vouloir ainsi agir par la contrainte, fût-celle des puissances divines, sur la personne sacrée de l'empereur s'apparentait au crime de lèse-majesté.

Ce sont là des procès qui eurent un certain retentissement, parce que de hauts personnages y étaient impliqués : l'ancien vicaire d'Afrique Chilon dans le premier cas, le proconsul Hymetius dans le second. Et c'est pourquoi Ammien Marcellin nous en a conservé le souvenir. Mais il est évident qu'à côté de ces affaires célèbres, il y en eut bien d'autres, qui n'ont pas eu l'honneur d'être retenues par l'histoire écrite. Il devait être courant que les haruspices offrent

---

1. Il est évident que la distinction entre ce qui est magie et ce qui ne l'est pas dans l'*Etrusca disciplina* est souvent beaucoup moins tranchée. Ainsi nous avons vu que les haruspices se faisaient fort de contraindre les dieux à envoyer la foudre – ce qui s'apparente à une forme de magie. Nous sommes par ailleurs à l'époque du succès de la théurgie, qui prétend agir sur les dieux (mais dans un but spirituel, et désintéressé).

2. Sur cette question, *supra*, p. 167.

à leur clientèle des services qui allaient bien au-delà de l'interprétation des signes.

Augustin et l'haruspice

Par chance nous pouvons nous faire une idée de ces activités des haruspices, telles qu'elles devaient se pratiquer couramment en marge de l'haruspicine proprement dite, par un passage pittoresque des *Confessions* de saint Augustin [1]. L'évêque d'Hippone y relate une rencontre qu'il aurait eue avec un spécialiste de la divination toscane lorsqu'il enseignait la rhétorique à Carthage, donc entre 374 et 383. Il s'apprêtait alors à concourir pour un prix de poésie dramatique. L'ayant appris, un haruspice lui proposa ses services, moyennant finances naturellement : il se faisait fort d'assurer à Augustin la victoire, en « immolant des animaux en sacrifice, prétendant qu'il gagnerait par cette offrande les suffrages des démons ». Mais le futur évêque ne se laissa pas convaincre : partageant en cela une répugnance pour les sacrifices sanglants qui tendait à s'imposer même en milieu païen [2], il répugnait à l'idée que son succès dût coûter la vie ne fût-ce qu'à une mouche !

On doutera que les livres étrusques aient jamais prévu comment il fallait s'y prendre pour remporter un prix de poésie. Leur fonction n'était pas de fournir des recettes pour forcer les dieux à agir au gré des besoins de l'homme. Nous avons ici – comme dans le cas de Campestris ou celui d'Amantius – une déviation, une trahison de l'esprit de l'*Etrusca disciplina* [3]. Mais l'haruspice qui avait sollicité Augustin devait être loin d'être le seul de son espèce, et cette scène doit être représentative de ce sur quoi portaient bien des consultations d'haruspices. Après tout, si leur art avait été indemne de toute tendance vers un usage dévoyé de leur science, les empereurs auraient sans doute moins éprouvé le besoin de sur-

1. Augustin, *Confessions*, IV, 2, 3.

2. Sur ce point, P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, p. 237-44.

3. Un exemple amusant d'haruspice recourant aux ressources de sa science pour des fins proprement magiques nous est fourni par la *Vie d'Ambroise* rédigée par Paulin de Milan en 422, à la demande de saint Augustin, pour transmettre à la postérité la vie de l'évêque milanais, mort en 397. En 20, Paulin raconte qu'au temps de la dispute entre Ambroise et l'impératrice Justine, qui était arienne, l'haruspice Innocentius était monté en pleine nuit sur le toit d'une église pour y effectuer des sacrifices susceptibles d'« exciter la haine du peuple contre l'évêque ». Contre un ennemi tel qu'Amboise, il était de bonne guerre de sortir du cadre normal de la discipline !

veiller les haruspices, et les chrétiens auraient pu moins aisément les assimiler aux magiciens, voire aux empoisonneurs [1].

On notera que, dans la scène des *Confessions,* Augustin parle d'une action « sur les démons ». L'emploi de ce terme, par celui qui entre temps s'est converti et est devenu un des chefs de l'Église, a des chances de refléter l'interprétation chrétienne de l'efficacité de la magie et de l'haruspicine : Augustin aura usé du mot « démons » pour désigner les dieux du paganisme dont l'haruspice a dû parler [2]. Mais le glissement est significatif : on pouvait aisément passer d'une interprétation païenne à une interprétation chrétienne de l'haruspicine, et, ce qui est essentiel, les chrétiens étaient convaincus tout autant que les païens de l'efficacité de ses procédés [3].

Survivance dans un monde devenu chrétien

La croyance en l'efficacité des rites pratiqués par les spécialistes de la discipline étrusque pouvait donc être partagée par les chrétiens. Certes, ils y voyaient l'œuvre de démons mauvais, la seule catégorie qu'ils connaissaient, puisqu'ils distinguaient soigneusement les démons, mauvais, des anges, bons. Et cette analyse fondait la condamnation sans appel prononcée par les penseurs chrétiens à l'encontre de l'haruspicine. Mais on ne peut sans doute pas penser que les convictions religieuses de tous les fidèles aient été suffisamment fortes pour qu'ils ne se sentissent jamais attirés par l'usage des pouvoirs dont disposaient les esprits mauvais...

Ainsi la croyance en l'efficacité de l'art des haruspices, et son usage pouvaient très bien se prolonger par-delà la christianisation. Mais il ne s'agissait alors plus de religion, de conviction fondée sur une vision cohérente et globale du monde et de la divinité. On tombe dans le domaine des croyances souterraines, des pratiques marginales, qui peuvent subsister en dehors de la religion officielle qui est en principe admise en tant que telle.

---

1. Sur ce point, voir *supra,* p. 48-9, 76-7.

2. Il n'est cependant pas totalement exclu qu'on ait parlé de démons actifs dans les procédés mis en œuvre par les haruspices dans une perspective païenne : nous avons vu l'analyse qui était faite, depuis Apulée, de leur art en fonction d'une démonologie païenne (voir *supra,* p. 82-4). Mais il s'agit alors de démons qui ne sont pas nécessairement mauvais, alors que la doctrine chrétienne ne connaît que la catégorie des mauvais démons, et que c'est certainement dans cette optique que se situe ici Augustin.

3. Nous avons étudié l'attitude des chrétiens face à l'haruspicine au chapitre 4, p. 75-94.

Or la doctrine étrusque, ou du moins les techniques que mettaient en œuvre ses spécialistes ont connu une longue survie de ce genre, qui s'est prolongée bien au-delà des mesures prises par l'autorité impériale à la fin du Ve siècle. On en retrouve des traces encore au VIe, voire au VIIe siècle.

Le recours aux haruspices avait été condamné par l'Église lors du concile d'Ancyre en 314 [1]. Or il faut encore qu'un autre concile, réuni à Tolède, réitère cette condamnation dans l'Espagne wisigothique en 633. Dans le même secteur, un roi wisigoth, Chindasvinte, inscrit dans le code législatif qu'il promulgue pour son royaume en 643 une interdiction de consulter des haruspices ou d'autres devins « au sujet de la santé ou de la mort du prince ou de tout autre individu » [2]. On se croirait en présence des mesures prises par Tibère ou Septime Sévère visant à empêcher un usage nuisible de la science des devins toscans [3] ! Mais les temps ont bien changé. Le christianisme est désormais solidement établi, et c'est dans un monde en principe chrétien que se perpétuent ainsi des formes attardées de divination païenne. Il est remarquable que le concile de Tolède vise spécialement les clercs qui seraient tentés de recourir aux mages ou aux haruspices.

Ces pratiques témoignent d'une marginalité sur le plan religieux. Elle sont aussi marginales socialement. On est loin du temps où les haruspices étaient, ou du moins pouvaient être, de hauts personnages, des dignitaires de l'État ou des notables dans leur cité. À ce stade, il faut penser à des survivances dans des milieux assez modestes, et vraisemblablement plus dans un cadre rural, là où les vieilles croyances, devenues superstitions, ont mieux subsisté. Un autre épisode tardif le montre. Il s'agit d'un événement qui se serait produit à Rome, au temps du petit-fils de Théodoric, Atalaric, et que Procope raconte pour l'année 551 [4].

---

1. Voir *supra*, p. 161.

2. Sur ces attestations dans l'Espagne wisigothique, voir S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 162 ; l'interdiction prononcée par le concile de Tolède avait déjà été relevée par K. O. Müller, W. Deecke, *Die Etrusker*, 2e édition, Stuttgart, 1877, II, p. 18, n. 65, et G. Schmeisser, *Die etruskische Disciplin*, Liegnitz, 1881, p. 36, n. 172.

3. Voir *supra*, p. 48-9.

4. *Guerre des Goths*, VIII, 21, 16-17. L'épisode peut être parfaitement imaginaire : mais, même dans le cadre de cette hypothèse, il n'en témoigne pas moins de la manière dont était alors perçu ce qui subsistait de l'*Etrusca disciplina* à Rome ou en Toscane.

Un prodige dans la Rome du VIe siècle

Un troupeau de bœufs traversait le forum de la Paix, où se trouvait une fontaine ornée d'une statue de taureau en bronze que l'auteur n'hésite pas à attribuer à Phidias ou à Lysippe. Une vache se détacha du troupeau, et monta sur l'animal de bronze. Un Étrusque était là : il était versé dans l'art divinatoire – comme, ajoute Procope, beaucoup de ses compatriotes l'étaient de son temps encore. Cet Étrusque vit dans ce qui se passait le signe de ce que, bientôt, un eunuque prendrait le pouvoir à Rome. Cette prédiction fut d'abord accueillie avec ironie ; mais on comprit que l'homme avait dit vrai lorsque Narsès – qui répondait physiquement à cette définition – fut chargé par l'empereur Justinien, en 551, de mener la campagne contre les Ostrogoths de Totila.

Un prodige de ce genre aurait pu figurer chez Tite-Live : l'historien padouan rapporte bien des anecdotes analogues, survenues dans la Rome républicaine, et interprétées comme des signes envoyés par les dieux. Le fait s'est produit dans un lieu public, un forum : il a donc une signification politique et doit être interprété dans ce sens. Mais jadis le sénat, ou plus tard l'empereur, serait intervenu, aurait soumis l'affaire à l'ordre des soixante haruspices, qui aurait consulté ses livres et aurait fourni l'explication.

En ce VIe siècle, on est loin de cette procédure officielle. C'est un Étrusque, présent par hasard, qui relève le prodige et en dévoile le sens, bien sûr sans avoir été mandaté pour le faire par aucune autorité, et s'attirant au contraire la risée des Romains d'alors. Il est assurément dépositaire d'une certaine tradition, explique le phénomène aussi bien qu'auraient pu le faire les haruspices du passé. Mais Procope insiste sur le fait qu'« il avait l'apparence d'un rustre » : c'était un homme de la campagne, un de ces paysans chez qui le souvenir des anciennes croyances s'était maintenu. L'historien byzantin ne parle plus des livres où étaient consignés les règles de l'*Etrusca disciplina* : cet héritier attardé de la science étrusque, pas plus que ses congénères, n'en possédait sans doute aucun. Peut-être même était-il illettré. Ce qui subsistait de l'antique savoir, et des méthodes de la discipline, avait dû continuer à se transmettre sous une forme purement orale.

La science étrusque et les derniers penseurs païens

A côté de cette forme de survie populaire, il en existe une autre, bien différente. Fondée cette fois sur l'écrit, elle n'est plus axée sur l'utilisation pratique des techniques des haruspices, mais

les prend en compte d'un point de vue théorique : on a affaire à un intérêt d'ordre intellectuel, qui envisage avant tout la signification religieuse de la science toscane, considérée comme représentative d'un certain type d'approche du divin.

Ce genre d'intérêt pour l'*Etrusca disciplina* n'a pas attendu l'extrême fin du paganisme pour se manifester. Sans remonter plus haut dans le temps, rappelons la place que lui accordait Cornelius Labeo dans son œuvre [1]. Au siècle suivant, nous avons rencontré un auteur comme Ammien Marcellin, qui affirme sa ferme conviction en la véracité des indications fournies par les entrailles des victimes, et qui se réfère avec une telle précision aux analyses des devins toscans et à leurs livres sacrés qu'on est en droit de penser qu'il se fonde sur une connaissance personnelle de la discipline étrusque relativement poussée [2].

Ammien, qui fut un païen, vécut à une période où, même restreinte dans son exercice (du moins en dehors du règne de Julien qui est indiscutablement le grand homme de l'historien !), la discipline étrusque était encore légale, et largement pratiquée. Vers la fin de sa vie seulement, il a pu connaître l'interdiction totale imposée par les lois de Théodose, Arcadius, Honorius. Mais l'intérêt pour la science religieuse toscane se prolongea au-delà, jusque dans une période où on ne peut plus considérer qu'elle nourrissait une pratique vivante, du moins dans les milieux que fréquentaient les auteurs qui nous en parlent.

Un Latin : Macrobe

Le plus important de ces témoins tardifs de l'*Etrusca disciplina* est sans doute Macrobe [3]. Il vécut en plein Ve siècle, et composa son

---

1. Voir *supra*, p. 119-37.

2. Voir *supra*, 109-11.

3. Macrobe n'est pas le seul auteur tardif intéressant de ce point de vue ; nous avons déjà rencontré le nom de Martianus Capella, qui a dû écrire vers 400 ; il faut évoquer aussi l'Histoire auguste : quels que soient les problèmes que pose la composition de cette œuvre, elle est due certainement à des auteurs païens de cette période ; d'autre part, une place de choix doit être accordée au commentateur de Virgile, Servius, né vers 370 : c'est une de nos sources d'information les plus riches sur la question, même si elle pose certains problèmes (il faut tenir compte du fait que le texte de Servius a été complété par un interpolateur, que ces deux auteurs se sont eux-mêmes référés à une source commune, en qui on reconnaît généralement le grammairien Donat, mort avant 380, et que beaucoup des informations ont dû être fournies par un intermédiaire comme Cornelius Labeo) ; plus tardif encore, Fulgence, qui vivait au VIe siècle, nous a conservé certaines indications importantes. Ce sont là des auteurs latins : nous aurons à citer plus loin le cas d'auteurs de langue grecque.

œuvre maîtresse, les *Saturnales*, à une date sensiblement postérieure à ce qu'on a longtemps cru, vers 425/428, voire vers 431 [1]. Cet Ambrosius Macrobius Theodosius fut un haut personnage, « illustre » selon la terminologie de l'époque : il convient vraisemblablement de l'identifier avec le Macrobe, proconsul d'Afrique en 410, connu par une lettre du Code théodosien [2], et la manière dont il met en scène de hauts personnages de l'aristocratie sénatoriale romaine dans son œuvre suggère qu'il appartenait lui-même à ce milieu. Et, bien qu'il vécût une génération après Symmaque et que le sénat ne fût plus alors la forteresse du paganisme qu'il avait été de son temps, Macrobe fut un païen convaincu : nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer la théologie solaire, d'inspiration néoplatonicienne, qui nourrit son œuvre, que ce soit le *Songe de Scipion* ou les *Saturnales* [3]. Il fut bien un des « derniers païens », du moins en milieu occidental.

Cette position de défenseur d'une religion désormais déchue de sa position se marque par une évidente nostalgie des temps qui ne sont plus. Les *Saturnales* sont un dialogue fictif, censé s'être déroulé à l'occasion des rencontres amicales auxquelles donnait lieu la fête du dieu Saturne, en décembre. Mais l'auteur ne l'a pas situé à son époque : il a choisi ce que L. Cracco-Rugini a appelé le « siècle de Prétextat », cette ultime période de floraison du paganisme dans un cadre légal, dont on pouvait estimer qu'elle avait pris fin avec la mort, en 384, de Vettius Agorius Praetextatus [4]. Macrobe se plaît à parler au présent des rites de l'ancienne religion : ainsi lorsqu'il précise « Avant de sacrifier aux dieux d'en-haut, il faut se purifier par une ablution du corps ; mais quand ce sont les dieux infernaux qu'on doit apaiser par un sacrifice, une simple ablution doit suffire », il y belle lurette que nul ne pouvait plus appliquer les règles qu'il énonce et procéder à une offrande animale [5] !

---

1. La première date est proposée par J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle*, Leyde, 1977, p. 96-134, la seconde par A. Cameron, « The Date and Identity of Macrobius », *JRS*, 56, 1966, p. 25-38. Nous renvoyons à ces auteurs pour les propositions antérieures (avant 395).

2. Code théodosien, XI, 28, 6 ; J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin*, p. 102-23.

3. Voir *supra*, p. 122-3.

4. Voir *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 D.C.) : per una reinterpretazione del carmen contra paganos*, Rome, 1979, p. 4-46.

5. *Saturnales*, II, 2, 6.

La discipline étrusque fait partie de ces aspects de l'ancienne religion dont notre auteur souligne l'importance [1]. Dans la fiction du dialogue, plus que Servius, le commentateur de Virgile – présenté comme un tout jeune homme à l'époque –, c'est Prétextat qui est amené à en faire état, dans son exposé qui tourne autour de la religion de Virgile. Ce passage est une de nos sources d'information les plus riches sur la science religieuse toscane : ainsi c'est par lui que nous connaissons l'existence de l'ouvrage sur les prodiges d'après la science étrusque (*Ostentarium Tuscum*) et celui sur les signes donnés par les arbres (*Ostentarium arborarium*, qui était peut-être une subdivision du précédent) [2] qu'avait écrits le maître de l'*Etrusca disciplina* Tarquitius Priscus, qui vivait au Ier siècle av. J.-C. Nous avons également eu l'occasion de signaler l'influence qu'a exercée sur Macrobe, outre bien sûr Porphyre, Cornelius Labeo – qui ne pouvait que le renforcer dans son intérêt pour la tradition étrusque [3].

Mais il ne conviendrait pas de ramener cet intérêt à une pure nostalgie, à une sorte de souci archéologique de garder la mémoire de choses mortes, sans importance pour le présent. Assurément, lorsque Macrobe évoque les prédictions que les haruspices tiraient de l'examen des entrailles des bêtes sacrifiées, ou parle des « offrandes faites pour une âme » [4], il se réfère à quelque chose qui n'existe plus, au moins officiellement. Mais nous avons souligné la place qu'avait Labeo, à côté de Porphyre, dans l'inspiration de l'exposé de théologie solaire de Prétextat, qui représente une véritable profession de foi de l'écrivain [5]. C'est un indice que, pour Macrobe aussi bien que pour Cornelius Labeo, l'intérêt pour la science religieuse toscane n'allait pas uniquement à son aspect pratique, en

1. Dans le contexte de l'époque, il est évidemment exclu que l'attachement au paganisme se traduise par des attaques contre le christianisme : nous ne sommes plus à l'époque où des auteurs comme Celse ou Porphyre pouvaient consacrer des œuvres à l'attaque directe de la religion chrétienne, et on sait que Constantin d'abord, puis après lui encore Valentinien III et Théodose II, en 448, ont ordonné de détruire le *Contre les chrétiens* du philosophe grec. Mais le fait que Macrobe ne fasse jamais la moindre allusion dans son œuvre au christianisme, alors triomphant, est, comme l'avait bien noté G. Boissier, une forme de protestation (*La fin du paganisme*, Paris, 1891, II, p. 243). L'opposition n'est d'ailleurs peut-être pas toujours vraiment silencieuse : on peut se demander si le fait qu'il donne au personnage d'Evangelius, ce rustaud qui se permet de critiquer Virgile et se fait dire par Prétextat qu'il n'a rien compris à la richesse de son œuvre (*Saturnales*, III, 10, et 11), un nom à connotation chrétienne est l'effet du hasard...

2. *Saturnales*, III, 7, 2 et 20, 3.

3. Voir *supra*, p. 122-3.

4. Il parle des victimes « consultatoires » et « animales » en III, 5, 1-5.

5. Voir *supra*, p. 122-3.

matière de rites ou de divination, mais à son contenu doctrinal : c'était certainement à ses yeux une des approches diverses de la divinité, qui pouvait – comme chez Labeo – se fondre dans un syncrétisme solaire d'inspiration néoplatonicienne.

Ainsi, pour ces ultimes représentants du paganisme, la tradition étrusque représentait, selon la formule de Symmaque, une de ces voies multiples, également valables, pour accéder au si grand mystère qu'était la divinité [1]. Même interdite d'applications pratiques, l'*Etrusca disciplina* gardait son intérêt théorique, d'autant plus qu'elle se présentait, point dont nous avons souligné l'importance, non comme une œuvre humaine, mais comme le résultat d'une révélation divine [2]. Et il semble bien que les derniers maîtres de cette doctrine aient volontairement accentué le contenu doctrinal de leurs livres : nous avons étudié les étranges combinaisons auxquelles ils étaient parvenus, mêlant à la tradition toscane des éléments juifs ou chrétiens [3].

Un Grec : Proclos

Du coup, on peut relever un paradoxe. Les auteurs grecs, en général, ne semblent guère s'être intéressés à la tradition toscane. C'est tout juste si on peut relever le fait qu'un polygraphe qu'il convient sans doute de situer avec J. Heurgon au IIIe ou au début du IVe siècle, Pollès d'Aigiai, a écrit un ouvrage spécialisé sur la divination chez les Étrusques [4]. Mais cet auteur fécond, intéressé par toutes sortes de formes de divination [5], n'est assurément pas un personnage de premier plan. On ne peut citer aucun grand esprit qui ait manifesté un véritable intérêt pour la science religieuse tyrrhénienne ; le genre des traités *De Etrusca disciplina* lui-même n'a pas fait école dans le monde hellénique : les Grecs avaient leurs formes propres de divination, qui étaient différentes.

---

1. Symmaque, *Relation*, III, 10.

2. Voir *supra*, p. 114-6.

3. Voir notre chapitre 7, p. 138-57.

4. Le personnage est cité par Jean le Lydien, *Des prodiges*, préface, 2, 8, et surtout fait l'objet d'une notice de la *Souda* qui énumère ses nombreuses productions. Voir à ce propos J. Heurgon, « Influences grecques sur la religion étrusque : l'inscription de Laris Pulenas », *REL*, 35, 1957, p. 106-26 = *Scripta varia*, Bruxelles, 1986, p. 363-82, spéc. p. 375-7.

5. Un de ses ouvrages traitait du rôle divinatoire du pic, d'autres de l'observation des oiseaux en général, de la divination chez Homère, ou encore des foudres.

La science toscane a été combinée avec le platonisme : mais cela n'a pas été le fait de grands penseurs néoplatoniciens grecs, comme Porphyre ou Jamblique, mais d'épigones latins, comme Cornelius Labeo. Au contraire, le néoplatonisme de matrice hellénique, comme l'a bien montré S. Montero, a toujours été très réticent envers l'art divinatoire étrusque, trop lié à ses yeux à la pratique du sacrifice sanglant et de la divination par les entrailles qu'il réprouvait [1]. Or celui qui a peut-être été le dernier grand penseur païen qu'ait connu la Grèce, Proclos, ce « diadoque » (successeur) de Platon, qui anima l'école philosophique d'Athènes entre son établissement en cette ville en 430 environ et sa mort en 485 [2], s'est occupé de la tradition étrusque : un passage de Jean le Lydien nous apprend qu'il proposait une identification avec Hermès chthonien de son prophète légendaire, l'enfant miraculeux Tagès [3].

Proclos s'était penché sur des divinités extérieures à la tradition hellénique : Marnas, dieu de Gaza, l'arabe Téanditès, l'Isis du sanctuaire de Philae. Dans la perspective d'acceptation de l'ensemble des traditions religieuses qui caractérisait ce paganisme finissant, toutes ces figures lui apparaissaient comme des expressions de l'unique Dieu aussi valables que celles offertes par le panthéon grec. Aussi a-t-il pu, à ce titre, étudier également ce que les Étrusques disaient de leur prophète national.

Il s'agit d'un intérêt doctrinal, théorique. Le passage où Jean le Lydien évoque cette assimilation faite par Proclos de Tagès à Hermès nous en donne une idée. La légende de l'enfant surgi miraculeusement du sillon près de Tarquinia est expliquée selon la méthode allégorique qui était familière aux philosophes du paganisme tardif lorsqu'ils interprétaient le mythe. Dire que Tagès était un enfant nouveau-né surgi du sillon, mais présentant déjà certains traits physiques d'un adulte, est, précise le texte, une manière d'exprimer que sa révélation était l'expression d'un savoir parfait ayant pris forme humaine. L'histoire – effectivement étonnante ! – doit être lue au second degré, et comme la traduction allégorique des vérités qu'elle contient. On reconnaît là la méthode qui, par exemple, permettait à Porphyre de donner dans son *Antre des Nymphes* une longue interprétation allégorique d'un passage de l'*Odyssée*, où, rejoignant

---

1. S. Montero, « Neoplatonismo y haruspicina : historia de un enfrentamiento », *Gerion*, 6, 1988, p. 69-84.

2. Bonne présentation de Proclos dans P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, p. 106-8.

3. Jean le Lydien, *Des prodiges*, préface, 3.

Platon, la grotte devenait le symbole du monde, et les Nymphes celui des âmes des hommes [1].

L'intérêt pour la science étrusque à Byzance : Jean le Lydien

On comprend qu'un païen comme Proclos se soit intéressé à la tradition sur Tagès, qui était le fondement de toute la science religieuse toscane, la source révélée dont elle était issue. Mais cette survivance intellectuelle de l'*Etrusca disciplina* ne s'est pas limitée à des milieux païens : nous avons vu que le témoignage de Proclos nous était parvenu par Jean le Lydien, qui vivait dans la Constantinople de Justinien, à l'époque où la ville était entièrement chrétienne, et qui, en s'intéressant à la vieille science religieuse toscane, n'avait sans doute pas le sentiment de faire une œuvre impie !

En fait, avec un auteur comme Jean le Lydien, c'est simplement d'un goût pour l'ésotérisme, pour les savoirs mystérieux et cachés, qu'il s'agit. Dans le préambule de son traité sur les prodiges, il se réfère à toutes sortes d'auteurs de cette veine, de tradition grecque, mais aussi égyptienne, orientale (ou du moins de ce qui était senti comme tel) : il évoque ainsi, entre autres, « le divin Ptolémée », l'astronome alexandrin du IIe siècle, dont le *Tétrabiblion* (traité en quatre livres) est un ouvrage d'astrologie, mais aussi Pétosiris, qui renvoie à l'Égypte, Zoroastre, qui renvoie aux mages – ce qui est aussi le cas d'Odaspos de Thèbes, dans la mesure où on le rattachait au roi perse Hystaspe, autre référence orientale classique.

Mais il y a aussi la tradition étrusque, représentée par Tagès, et les traités d'*Etrusca disciplina* qui en exposent la doctrine : Jean le Lydien lui accorde une importance particulière. Car, citoyen de la ville impériale de Constantinople, à l'époque où c'est le centre de ce qui reste du monde romain, il se considère avant tout comme un Romain : « Nous, les Italiens », dit-il fièrement. À ce titre, il considère la révélation de Tagès comme son bien national : « Puisque pour nous, je veux dire pour les Italiens, Tagès a été le fondateur de cette science, il s'ensuit qu'il faut recourir à ses déclarations ». Et il en affirme la supériorité sur toutes les autres sciences analogues issues d'autres parties du monde : « Même les Égyptiens ont été dépassés ». Chez ce Byzantin du VIe siècle, on retrouve la même exaltation de l'*Etrusca disciplina* comme expression la plus parfaite du *mos majorum* romain que celle qui, cinq siècles avant, transparais-

---

1. Sur la question de l'allégorie, J. Pépin, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

sait dans les justifications de la réforme de l'ordre des haruspices mises en avant par l'empereur Claude... [1]

Comme l'exprime la prudente litote de P. Mastandrea, « le *Des prodiges* de Jean Lydien peut se définir comme tout autre chose qu'un modèle de rationalité humaine » [2] : l'ouvrage se présente comme une succession d'exposés sur la divination, empruntés à différents auteurs [3], et s'apparente davantage à ce que l'on peut lire à la rubrique « horoscope » de certains de nos magazines qu'à ce qu'on attendrait d'une œuvre littéraire...

Ultimes traces dans le monde byzantin

Mais, après tout, cet intérêt pour la divination, ce besoin de savoir ce que réserve l'avenir et d'élaborer des techniques, fussent-elles les plus artificielles, pour le maîtriser est sans doute une donnée éternelle de l'âme humaine. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que, dans ce monde byzantin à travers lequel l'empire romain avait continué à survivre par-delà la disparition du monde antique, on ait continué à garder la nostalgie de l'époque où les maîtres de la science étrusque se faisaient fort de révéler aux prince ou aux simples citoyens ce que les destins leur réservaient. Et cela d'autant plus que ces héritiers de la Rome antique disposaient encore d'une documentation directe dont on entrevoit l'existence jusqu'en pleine période médiévale – et dont nous voudrions bien qu'elle ait subsisté jusqu'à nos jours !

Il n'y a pas eu de destruction systématique des livres sacrés de la science toscane. Les grands procès qui ont fait régner la terreur à Antioche en 371-372, sous l'empereur Valens, ont amené les autorités à brûler d'innombrables livres, suspects de magie : une partie pouvait être composée de traités relevant de la discipline étrusque ; mais cet épisode de terreur est resté limité, dans l'espace et dans le temps, malgré le récit effrayant qu'en fait Ammien Marcellin [4].

---

1. Voir *supra*, p. 101-4.

2. P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone*, Leyde, 1979, p. 76.

3. Le traité commence par un exposé sur l'histoire de la divination à Rome (1-10), puis se poursuit par un exposé sur les comètes (11-15, emprunté à un Campester ou Campestris), sur la lune (16-20), sur les foudres, d'abord d'après Nigidius Figulus (27-38), puis d'après Fonteius (39-41), sur la lune d'après Cornelius Labeo (42), sur les foudres (43-46), un calendrier brontoscopique (47-52), sans doute toujours d'après Labeo, puis une partie sur les tremblements de terre (53-54, puis 55-58, d'après cette fois Vicellius), enfin un calendrier de Clodius Tuscus.

4. Ammien Marcellin, 29, 1 ; cf. Zosyme, IV, 14.

Quoi qu'on en ait dit, le fait que Stilicon ait, en 407, décidé de faire disparaître la collection des livres sibyllins, ainsi que, probablement, les « livres de Végoia », où étaient transcrites les prophéties attribuées à la nymphe de Chiusi et qui étaient également conservés au Palatin [1], n'a pas dû avoir un grand effet : les livres sacrés étrusques existaient en grand nombre, et tous les spécialistes avaient les leurs. Il est donc très probable que des ouvrages de ce type, éventuellement remontant à une époque fort ancienne, aient subsisté, par exemple dans la Constantinople de Justinien et de Jean le Lydien.

Il ne s'agit pas là simplement d'une probabilité. On a la preuve de la survivance de tels ouvrages par la description que donne l'auteur du *Des prodiges* de la source à laquelle il se réfère pour l'histoire de Tagès. Comme l'a remarquablement montré J. R. Wood, les expressions, assez confuses, dont il se sert supposent qu'il avait entre les mains un ouvrage bilingue, dont une partie – à laquelle il reconnaît ne rien comprendre – était rédigée en écriture et en langue étrusque, et une autre en latin [2].

Il faut sans doute penser à une sorte de commentaire latin d'un texte étrusque, présenté comme offrant les termes mêmes de la révélation de Tagès. Ce document était selon toute probabilité ancien, remontait à une époque où l'étrusque était encore, sinon parlé, du moins encore compris dans le milieu des spécialistes de la discipline étrusque : on pourra penser au début de l'Empire, où la connaissance de la langue n'avait sans doute pas disparu.

Ce point est destiné à rester irrémédiablement obscur : à la différence de Jean le Lydien, nous ne pouvons plus voir à quoi ressemblait ce texte tagétique. Cependant, nous pouvons au moins être sûrs qu'il existait encore, dans les bibliothèques de la cité impériale, des exemplaires authentiques de ces livres sacrés étrusques, y compris avec des textes rédigés dans cette langue.

Cette conclusion à partir du texte de Jean le Lydien est corroborée par des remarques de M. Torelli sur une série de gloses d'époque byzantine, donnant le sens de certains mots étrusques [3]. À cette époque, personne ne parlait plus étrusque depuis longtemps : c'est

---

1. Sur ce point, Servius, commentaire à l'*Enéide*, VI, 72 ; sur la question, S. Montero, *Politica y adivinacion*, p. 153-4.

2. J. R. Wood, « The Etrusco-Latin *liber Tageticus* in Lydus' *De ostentis* », *M Ph L*, 6, 1981, p. 94-125 ; nous avons étudié cette question dans *L'origine lydienne des Étrusques, histoire de la doctrine dans l'Antiquité*, Rome, 1991, p. 534-6.

3. M. Torelli, « Glosse etrusche : qualche problema di trasmissione », dans *L'Italie préromaine et la Rome républicaine, mélanges offerts à J. Heurgon*, Rome, 1976, II, p. 1001-8.

donc d'une documentation écrite que sont partis ceux qui nous ont conservé ces indications. Or ces renseignements semblent presque toujours avoir trait à des domaines du ressort de la science sacrée. À côté de termes proprement religieux, on trouve une série de noms de mois – qui avaient leur place dans le calendrier, dont il n'est pas besoin de rappeler le caractère éminemment religieux dans l'Antiquité –, et également des noms d'animaux ou de plantes – qui étaient, les uns et les autres, susceptibles de donner des signes, et avaient donc aussi une valeur religieuse pour les Étrusques [1]. Là encore, c'est à partir d'ouvrages sur le savoir sacré de l'ancienne Tyrrhénie, comportant une part au moins de documentation directe, qu'auront travaillé les anonymes compilateurs byzantins à qui nous devons ces indications. Mais, désormais, ces ultimes reliques de l'*Etrusca disciplina* n'étaient plus que des curiosités pour érudits, loin de toute signification religieuse : ceux qui les ont recueillies n'avaient certainement pas conscience que cette religion étrusque à laquelle elles se rattachaient avait pu se poser, un temps, en ennemie et en rivale de la foi au Christ.

1. Sur les signes donnés par les animaux et les plantes, C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, III, 1909, respectivement p. 98-105 et 94-8.

CONCLUSION

Tagès rival de Jésus : cette idée peut nous sembler ridicule. Il ne viendrait à l'idée de personne aujourd'hui de penser que le nouveau-né miraculeusement surgi du sillon de la terre toscane, qui s'était mis aussitôt à disserter doctement sur les rites et la divination et avait disparu tout aussi rapidement qu'il était apparu, ait pu être mis sur le même plan que le Sauveur des Évangiles, le Messie mort sur la croix et ressuscité. L'histoire de Tagès nous apparaît trop évidemment comme une combinaison de motifs légendaires classiques – par exemple le thème de l'autochtonie et celui de l'enfant à la sagesse de vieillard – pour que son inconsistance historique ne nous saute pas aux yeux. Elle frappait déjà non seulement l'esprit fort qu'était en la matière Cicéron, mais également un témoin beaucoup moins méprisant comme Jean le Lydien, qui ne la rapportait qu'en fonction d'une interprétation allégorique qui avait l'avantage de donner une explication acceptable des détails les plus saugrenus du récit. Nous pourrions certes appliquer à l'histoire de Tagès ce que Pline le Jeune disait de la religion chrétienne, que c'est « une superstition déraisonnable et sans mesure ».

Pourtant Tagès a été opposé au Christ et aux prophètes de la tradition biblique comme étant le prophète national des Italiens. Et les livres issus de sa révélation ont été présentés comme des livres sacrés comparables à la Bible, alors que leur contenu nous apparaît plutôt avoir été un ensemble de recettes divinatoires ou de précisions rituelles, loin de tout enseignement moral ou des élans vers le divin que nous attendrions d'une littérature religieuse, cherchant à donner sens à la vie de l'homme dans son rapport avec la divinité.

Disons-le, la religion étrusque ne nous semble pas faire le poids par rapport à la foi nouvelle qui était en train de s'imposer au monde romain. Il y a même un aspect assez pitoyable dans la

manière dont la vieille tradition tyrrhénienne a essayé de lutter avec sa jeune concurrente, en copiant le récit de la création offert par la *Genèse*, en décalquant telle histoire par laquelle Juifs et chrétiens illustraient la toute-puissance divine, ou encore en insérant dans leur doctrine sur l'au-delà des préoccupations morales qui lui avaient certainement été au départ étrangères. Dans le conflit des deux religions, le christianisme ne pouvait que sortir vainqueur.

Mais que faut-il conclure d'un tel jugement *a posteriori* ? Et, déjà, est-il légitime de parler ici d'un conflit de deux religions, au sens où nous entendons cette expression, comme si les religions chrétienne et étrusque se situaient sur le même plan ? Nous risquons d'être victimes d'une illusion rétrospective, qui revient à juger la doctrine étrusque en fonction de l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de la religion, après des siècles de christianisme.

Or il est évident que la tradition toscane ne proposait pas un code de conduite, ni la possibilité d'un contact personnel et affectif avec la divinité. Elle mettait sans doute l'homme en relation avec les dieux : mais c'était surtout pour qu'il apprît d'eux, par des moyens techniques comme l'observation des prodiges ou du foie des victimes, ce que lui réservait l'avenir. À ce titre, la religion étrusque, cette science des signes qu'elle affirmait être, ne pouvait qu'encourir la condamnation des chrétiens : elle empiétait sur ce qui, pour eux, appartenait à Dieu seul.

Un autre aspect a eu une importance encore plus grande pour les rapports entre doctrine étrusque et christianisme : la tradition reçue de l'antique Étrurie faisait partie à Rome de la religion officielle, elle rentrait dans les procédures, fixées par le *mos majorum*, par lesquelles la *res publica* réglait ses relations avec le surnaturel. C'est d'ailleurs ce point que nous saisissons le mieux : les services que les haruspices pouvaient rendre au commun des habitants de l'empire n'étaient guère susceptibles de retenir l'attention des historiens ! En revanche les textes nous montrent, à plusieurs reprises, que les haruspices, de par leur position dans l'État, se sont ingéniés à freiner l'essor du christianisme, voire ont poussé activement à la persécution. En un sens, c'était normal : ils estimaient être les garants d'un ordre fondé sur une certaine idée de la religion, et les disciples du Christ qui la remettaient en cause ne pouvaient, à leurs yeux, que déchaîner la colère des dieux et provoquer les pires catastrophes.

Tout opposait religion chrétienne et tradition étrusque : on comprend que le triomphe de la première ait amené, à assez brève échéance, la disparition de la seconde – même si des échos attardés s'en font encore sentir relativement tard, bien après que l'Empire

fut devenu officiellement chrétien. Mais, dans un monde désormais christianisé, il ne s'agit plus guère que de la curiosité d'intellectuels, sans portée sur les réalités concrètes, ou de pratiques magiques dont l'existence ne remet pas en cause la religion dominante.

La tradition religieuse étrusque était-elle définitivement morte avec la disparition du monde antique qui lui avait donné naissance ? Paradoxalement, elle devait connaître une certaine reviviscence beaucoup plus tard, à la fin du XVe et au XVIe siècle, lorsque les érudits commencèrent à s'interroger sur la civilisation qui avait fleuri dans l'antique pays tyrrhénien, et où ils reconnaissaient le terreau toujours fécond d'où surgissait la Toscane de la Renaissance. On sait que le moine dominicain Annius de Viterbe, dans ses *Commentaires sur les œuvres de divers auteurs parlant des antiquités,* parus en 1498, avait élaboré, à coup de citations d'auteurs anciens inventées pour la circonstance, la doctrine bizarre voulant que les Étrusques eussent été des descendants de Noé : le patriarche de la *Genèse,* identifié avec le Janus des traditions latines, se serait réfugié en Italie à l'issue du Déluge.

Quelque absurde que cette thèse nous apparaisse, elle eut un grand succès à l'époque, et fut reprise par d'authentiques savants, comme l'orientaliste français Guillaume Postel. Ce dernier, venu à Florence sur l'invitation de Côme de Médicis, la développa dans son *Des origines, institutions, religion et mœurs de la région d'Étrurie,* publié en 1551. Or tous, à la suite d'Annius, redonnaient une valeur à la religion étrusque, à l'*Etrusca disciplina,* voire à l'étymologie complaisante expliquant le nom latin *Tusci* des Étrusques par le verbe signifiant « sacrifier » en grec, *thuein.* Les anciens Toscans auraient été les bénéficiaires de cette première révélation noachique, auraient maintenu vivante auprès des peuples de l'Italie antique la tradition issue de Noé. Plus tard, cette religion étrusque se serait fondue avec le christianisme : signe de cette superposition dans la continuité d'une histoire du monde guidée par Dieu, l'apôtre Pierre, qui avait introduit dans la péninsule la foi au Christ, avait été crucifié sur le Janicule, à l'endroit même où, des siècles avant lui, Noé-Janus avait abordé.

Ainsi, loin d'être l'ennemie irréductible de la vraie religion, la tradition sacrée étrusque prend place dans l'histoire du salut. Elle a un sens providentiel : par Noé, elle reçoit l'héritage de l'Ancien Testament, et prépare l'avènement en Italie du Nouveau Testament, se fondant dans la foi chrétienne apportée par Pierre. Désormais religion étrusque et religion chrétienne sont réconciliées, et, successeurs de Noé, les haruspices peuvent apparaître comme des précur-

seurs des disciples du Christ. Mais nous sommes dans le domaine de la reconstruction complaisante des faits, de la pure imagination – fût-elle celle de certains des plus grands érudits que la Renaissance ait connus.

TABLE DES MATIÈRES

Traitement informatique, impression, façonnage par


N° d'impression : 71105 L
Dépôt légal : janvier 1998